Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syi'ah

DARI SAQIFAH SAMPAI IMAMAH

S.H.M. Jafri

Pengantar: Nurcholish Madjid

Awal dan Sejarah
Perkembangan Islam Syi'ah

DARI SAQIFAH SAMPAI IMAMAH

S.H.M. Jafri

Pengantar: Nurcholish Madjid

Pustaka Hidayah

ISI BUKU

KATA PENGANTAR

SEKILAS TINJAUAN HISTORIS TENTANG PAHAM–PAHAM SUNNAH–SYI'AH *)

Oleh : Nurcholish Madjid

Kaum Muslim Indonesia sering digambarkan sebagai kumpulan pemeluk yang relatif homogen, yaitu "hanya" terdiri dari kaum Sunni *(Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah)*, bahkan hanya dari mazhab Syafi'i. Meskipun tampilnya Muhammadiyah dengan reformasinya di Indonesia membuat corak pemeluknya menjadi sedikit lebih beragam. Begitu pula dengan tampilnya Persis dan Al-Irsyad. Namun hal itu tidak mengubah kesan homogenitas ke-Sunni-an Islam Indonesia. Memang ada indikasi bahwa aliran Syi'ah pernah muncul di sebagian daerah tanah air––seperti sering ditafsirkan dari adanya adat perayaan Tabut di Pariaman, Sumatera Barat. Di samping ada petunjuk bahwa kelompok Muslim tertentu, sementara "kaum Alawi" Indonesia konon dari semula adalah penganut setia aliran Syi'ah. Namun jelas bahwa munculnya Syi'isme dalam percaturan keagamaan di Indonesia adalah "barang baru", dan pengenalannya oleh kebanyakan kaum Muslim Indonesia juga "barang baru". Boleh dikata bagi kebanyakan Muslim Indonesia yang struktur pemikirannya dibentuk dan didominasi oleh paham Sunni, adanya Syi'isme hanya sayup-sayup terdengar, atau malah tidak pernah terdengar sama sekali.

---

*) Kata pengantar ini diambil dari makalah Dr. Nurcholish Madjid yang disampaikan pada Seminar Sehari Sunnah Syi'ah, yang di selenggarakan oleh Korps Mahasiswa Penghafal dan Pengkaji Al-Quran. (KOMPPAQ) Keluarga Jawa Barat di Jakarta, bertempat di Wisma Sejahtera, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tanggal 8 Desember 1987.

Munculnya perbincangan sekitar Syi'isme dengan tiba-tiba jelas sekali adalah disebabkan, sebagian besar, oleh timbulnya Revolusi Iran Setiap revolusi dengan sendirinya bersifat anti tatanan mapan (establishment). Karena itu bagi masyarakat Indonesia yang karena berbagai faktor obyektif sekelilingnya, sangat memerlukan kestabilan dan ketertiban, kejadian revolusioner di luar negeri akan diamati secara was-was, khususnya jika mengandung kemungkinan mempunyai dampak ke dalam negeri. Revolusi Iran adalah jenis revolusi semacam itu. Revolusi yang mengandung kemungkinan mempunyai dampak ke dalam negeri Indonesia, karena revolusi itu dilancarkan atas nama agama Islam, misalnya, dan kebanyakan rakyat Indonesia beragama Islam.

Karena itu Syi'isme bagi banyak orang Indonesia tidak saja merupakan masalah agama (misalnya , untuk orang-orang sekitar Dewan Da'wah Indonesia dan Rabithah Alam Islami yang agaknya mempunyai pretensi kuat untuk "melindungi" Sunnisme di sini), tapi juga untuk sementara orang merupakan masalah politik (misalnya, untuk sebagian tokoh pemerintahan, khususnya mereka yang bertanggung jawab atas kestabilan dan keamanan).

Tapi jelas yang lebih baik atau yang diperlukan, adalah tidak melihat Syi'isme sebagai masalah, baik agama maupun politik, melainkan sebagai kenyataan; jika bukan kenyataan di Indonesia – – karena lemah atau sedikit sekali kaum Syi'i di sini –– namun jelas ia adalah suatu kenyataan internasional, khususnya Dunia Islam. Di samping itu, lebih penting lagi, Syi'isme adalah kenyataan historis yang secara tak terpungkiri ikut mewarnai sejarah agama dan umat Islam selama lima belas abad. Mengingkari kenyataan itu, tidak saja merupakan suatu kenaifan, tapi lebih-lebih lagi suatu kemustahilan. Maka dalam rangka melihat Syi'isme sebagai kenyataan, diperlukan sikap yang lebih bersedia untuk memahami serta mengenali bentuk-bentuk interaksinya dengan aliran-aliran Islam yang lain, khususnya dengan Sunnisme, dan belajar hidup dengan kenyataan itu.

II

Terjadi beberapa fitnah dalam sejarah Islam, yang pertama ialah pembunuhan Utsman ibn Affan, Khalifah yang ketiga. Pembunuhnya ialah suatu rombongan delegasi dari Mesir yang hendak menyampaikan keluhan dan protes mereka atas tindakan-tindakan Khalifah yang mereka anggap tidak adil, khususnya praktek nepotismenya yang hanya mementingkan klan Umayyah. Kebetulan, klan itu adalah saingan klan Hasyim, asal Nabi, di kalangan suku Quraisy di Makkah, yang pimpinannya memusuhi Nabi dan orang-orang Muslim hampir sampai saat-saat terakhir hayat Nabi. Agaknya Nabi menyadari potensi konflik itu, dan berusaha menghilangkannya dengan berbagai kebijaksanaan, termasuk melalui hubungan perkawinan. Nabi berhasil, dan keadaan umat yang utuh dapat bertahan melewati masa-masa Abu Bakar dan Umar.

Pada masa Utsman, disebabkan kelemahan *leadership*-nya, konflik itu kambuh. Pembunuhan Utsman diikuti pengangkatan Ali sebagai Khalifah keempat, disponsori oleh para bekas pelaku pembunuhan itu. Segera Mu'awiyah, seorang tokoh terkemuka klan Umayyah, gubernur Damaskus yang diangkat Utsman, menuntut Ali untuk menemukan dan menghukum para pembunuh Utsman. Agaknya mustahil bagi Ali memenuhi tuntutan itu, karena para pembunuh itu justru pendukung utama kekhalifahannya. Ali juga mengalami kesulitan dari Aisyah, isteri Nabi, puteri Abu Bakar. Maka suasana Madinah khususnya dan Hijaz umumnya, menjadi tidak menguntungkan Ali, dan beliau pindah ke Kufah di Irak. Perang dengan Mu'awiyah tak terhindarkan. Ali hampir menang secara militer. tapi dengan cepat Mu'awiyah minta penyelesaian secara diplomatik, yang ia menangkan.

Setelah kekalahan diplomatik Ali, fase berikutnya adalah pecahnya para pendukungnya, yang memberontak dan yang tetap setia. Yang memberontak menamakan diri

al-Syurat (Kaum Musyawarah), juga dikenal sebagai al-Haruriyyun (mereka yang berpangkal di al-Harura', sebuah tempat dekat Kufah), tapi kelak lebih dikenal sebagai golongan Khawarij (Pembelot).

Kaum Khawarij ingin mengembalikan masalah kekhalifahan kepada rakyat banyak, melalui pemilihan. Tapi terhalang oleh Ali dan Mu'awiyah, sehingga mereka merencanakan untuk membunuh keduanya. Mereka berhasil membunuh Ali, tapi tidak terhadap Mu'awiyah. Bahkan Mu'awiyah berhasil mengkonsolidasikan diri dan umat Islam, berkat kecakapan politik dan ketegaran kepemimpinannya. Karena trauma oleh berbagai penumpahan darah, kaum Muslimin secara pragmatis dan realistis mendukung kekuasaan de facto Mu'awiyah. Maka tahun itu, yaitu tahun 41 Hijri, secara khusus disebut tahun persatuan *('am al–jama'ah)*.[1]

Sementara itu, dalam bidang keagamaan *an sich*, trauma tersebut juga menjurus kepada sikap kenetralan, khususnya bagi warga Madinah, yang dipelopori oleh Abdullah ibn Umar (ibn al–Khaththab). Mereka mendalami agama berdasarkan Al–Quran, dan memperhatikan serta ingin mempertahankan tradisi (Sunnah) penduduk Madinah. Tradisi kota Nabi itu dipandang sebagai kelanjutan langsung tradisi yang tumbuh pada zaman Nabi, jadi merupakan cermin Sunnah Nabi sendiri. Kaum netralis ini ditenggang oleh penguasa Umayyah, meskipun mereka juga sering melakukan oposisi moral dengan rezim Damaskus. Maka terjadilah proses penggabungan dan penyatuan golongan jama'ah (para pendukung Mu'awiyah) dan golongan Sunnah (para netralis politik di Madinah), dan kelak melahirkan Golongan Sunnah dan Jama'ah *(Ahl al–Sunnah wa al–Jama'ah)*. Mereka tumbuh dengan doktrin-doktrin tersendiri (berbeda dari lainnya seperti Khawarij dan Syi'ah) yang berkembang

1. Al-Syaykh Muhammad al-Hudlari Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikir, 1387 H/1967 M), hal. 110.

selama beberapa abad, sampai tuntasnya masalah pembukuan hadis sebagai wujud nyata Sunnah pada sekitar akhir abad ketiga. Saat itu, lengkap sudah kodifikasi hadis dan menghasilkan *al–Kutub al–Sittah* (Buku Yang Enam), yakni oleh al-Bukhari (w.256 H), Muslim (w.261 H), Ibn Majah (w. 273 H), Abu Dawud (w. 275), al–Turmudzi (w. 279 H), dan al–Nasa'i (w. 303 H).

III

Sementara itu, para pendukung setia Ali tetap berjuang untuk merebut kekhalifahan. Mereka melihat kesempatan pada wafatnya Mu'awiyah yang digantikan oleh Yazid, anaknya. Karena Hasan (ibn Ali) berhasil "dibujuk" oleh Damaskus dan puas dengan hidupnya yang berkecukupan, Husain didorong maju, memberontak terhadap Yazid, dan terjadilah tragedi Karbala. Tragedi itu ternyata justru merupakan *"turning point"* bagi pertumbuhan kaum Syi'ah dan Syi'isme. Dari sudut pandangan kaum Sunni, setelah berbagai kegagalan politik Syi'ah, pada mereka lambat laun tumbuh pandangan bahwa yang sebenarnya berhak menggantikan peranan Rasulullah saw. menjadi Khalifah, adalah Ali, menantu dan kemenakan beliau. Dan Ali akan digantikan oleh anak turun beliau, melalui wasiat. Diceritakan, di depan para Sahabat di sebuah tempat bernama Ghadir Khum, Nabi pernah menyatakan wasiat beliau bahwa kelak Ali adalah penggantinya. Hadis "Wasiat di Ghadir Khum" itu ringkasnya ialah, Nabi saw. dalam perjalanan pulang dari haji *wada,* mengumpulkan para Sahabat di tempat yang disebut Ghadir Khum, lalu beliau mengambil tangan Ali, dan berdiri bersama Ali dengan disaksikan Para Sahabat, bersabda, *"Inilah* (Ali) *penerima wasiatku dan saudaraku serta khalifah sesudahku, maka dengarlah dan taatilah!".* [2] Berdasarkan hadis ini, kaum Syi'ah ada

2. Musthafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: *al-Dar al-Qawmiyyah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr,* 1368 H/1949 M), hal. 80.

yang menolak keabsahan tidak saja kekhalifahan Utsman, tapi juga Abu Bakar dan Umar. Mereka disebut kaum Rafidlah (mereka yang menolak). Mereka juga menerangkan bahwa tiga Khalifah yang pertama itu berhasil berkuasa adalah karena merebut dari Ali yang berhak, dan karena ada semacam "persekongkolan" untuk menyembunyikan hadis wasiat Ghadir Khum.

Kenyataan historis itu menjadi sangat menarik, sebab "kawan seperjuangan" kaum Syi'ah pada awal pertama dukungan mereka kepada Ali, yaitu kaum Khawarij, justru para pengagum Dua Syeikh *(al–Syaykhan),* Abu Bakar dan Umar. Dan mereka membunuh, atau membenarkan untuk membunuh, Utsman justru karena dalam pandangan mereka, Khalifah ketiga itu telah bertindak menyalahi dua pendahulunya, Abu Bakar dan Umar. Maka Khalifah "klasik" yang sah bagi kaum Syi'ah hanyalah Ali, bagi kaum Khawarij hanya Abu Bakar dan Umar, bagi kaum Umayyah adalah Abu Bakar, Umar dan Utsman. Kemudian tampil Khalifah Umar ibn Abdul–Aziz dari kalangan Umayyah, yang diketahui sebagai penguasa pertama yang memerintahkan pembukuan hadis dan cukup bijaksana untuk berusaha mengurangi sumber-sumber fitnah di kalangan umat. Ia melakukan gerakan untuk merehabilitasi nama Ali, musuh kakeknya, dan mengakuinya sebagai Khalifah yang sah. Maka sejak itu kebanyakan orang-orang Muslim (Jama'ah) mendudukkan Ali sederetan dengan para pendahulunya, sehingga Khalifah klasik yang berpetunjuk atau bijaksana *(al-Khulafa al-Rasyidun)* itu ialah Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali.

IV

Sementara itu, bagi kaum *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* hadis wasiat Ghadir Khum adalah palsu, yang dibuat oleh kaum Rafidlah. Menurut Musthafa al-Siba'i, mengutip pendapat para ulama Sunni :

"Para ulama berkata, "Salah satu pertanda kepalsuan hadis (Ghadir Khum) ialah adanya penegasan bahwa terjadinya dengan persaksian para Sahabat sekalian, namun kemudian para Sahabat semuanya bersepakat untuk menyembunyikan hadis itu pada waktu diangkatnya Abu Bakar r.a. sebagai Khalifah. Hal serupa itu sangat jauh kemungkinannya terjadi, dan mustahil menurut adat dan kenyataan. Maka adanya hadis ini hanya dituturkan oleh kaum Rafidlah saja, tanpa disertai mayoritas orang-orang Muslim, merupakan petunjuk atas kebohongan mereka". [3]

Lebih keras lagi ialah pendapat Ibn Taymiyyah, yang berkata :

" . . . Dari perkara ini disebutkan adanya nas untuk kekhalifahan Ali, dan kita mengetahui bahwa hal itu dusta dari berbagai jurusan. Sebab nas itu tidak seorang pun menuturkannya secara sahih, apalagi secara mutawatir, dan tidak seorangpun dikutip sebagai menuturkannya secara sembunyi-sembunyi, padahal orang ramai bertengkar tentang kekhalifahan dan mereka bermusyawarah mengenainya pada hari Saqifah. Begitu pula pada saat Umar meninggal, perkara kekhalifahan itu diserahkan pada musyawarah antara enam orang yang ditunjuk. Kemudian, ketika Utsman terbunuh dan orang berselisih pendapat tentang Ali, maka sudah dapat dipastikan bahwa nas tersebut, kalau seandainya benar seperti yang dikatakan kaum Rafidlah bahwa beliau (Nabi) memberi nas yang jelas dan pasti untuk Ali jika beliau udzur, dan nas itu diketahui oleh orang-orang Muslim semuanya, maka diketahui secara pasti bahwa banyak orang–bahkan kebanyakan orang– akan mengutipnya persis seperti itu dalam situasi yang sedemikian banyak alasan orang untuk menyebutkannya.

3. Ibid., hal. 98.

Maka tidak adanya sesuatu (hadis) yang diketahui sebagai memastikan, juga berarti tidak adanya sesuatu (kekhalifahan Ali) yang diketahui sebagai dipastikan.". [4]

Berkenaan dengan ini Ibn Hazm juga mengatakan :

"Kami sama sekali tidak mendapatkan riwayat dari seorang pun tentang nas, yang diklaim itu, kecuali riwayat yang lemah, berasal dari orang yang tidak dikenal, kepada orang yang tidak dikenal pula, yang bernama Abu al-Hamra, yang kita tidak mengetahui siapa dia di antara ummat manusia ini?" [5]

Dan Ibn Abi al-Hadid dalam kitabnya :

". . . seperti yang diklaim oleh kaum Imamiyyah, yang mengatakan bahwa Rasul saw. memberi nas atas Amir al-Mu'minin Ali a.s. secara jelas dan gamblang, tidak berupa nas pada peristiwa al-Ghadir (saja). . ., tetapi Nabi memberi nas kepadanya (Ali) untuk menjadi Khalifah dan Amir kaum beriman, dan Nabi memerintahkan orang-orang Muslim untuk membaca salam kepada Ali atas kedudukannya itu dan mereka pun memberinya salam, dan Nabi menegaskan di berbagai tempat bahwa Ali adalah seorang Khalifah atas mereka, dan menyuruh mereka supaya mendengar dan taat kepadanya. Tidak dapat diragukan bahwa siapa pun yang berkesadaran, jika mendengar apa yang terjadi sesudah wafat Rasulullah saw. akan mengetahui secara pasti bahwa nas serupa itu tidak pernah ada".[6]

Masalah sekitar hadis wasiat Ghadir Khum itu penting sekali, karena dapat dipandang sebagai pangkal tolak utama

---

4. Ibn Taymiyyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqdi Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyyah*, 4 jilid (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), jilid IV., hal. 118.

5. Al-Siba'i, op. cit. , hal. 99.

6. Ibn Abi al-Hadid, *Syarh Nahj al-Balaghah*, I : 135 (sebagaimana dikutip dalam al-Siba'i, op. cit.).

perpisahan kaum Syi'ah dan kaum Sunnah (dan kaum Khawarij). Tidak perlu lagi dikatakan bahwa hadis itu, meskipun dengan tegas dinilai palsu oleh kaum Sunnah (dan Khawarij), bagi kaum Syi'ah adalah otentik.

V

Tapi lepas dari otentik atau tidaknya hadis Ghadir Khum itu, adanya golongan Syi'ah sebagai golongan kedua terbesar dalam pangkuan Dunia Islam, adalah kenyataan. Kemenangan revolusi mereka di Iran merupakan titik balik perkembangan Islam sedunia, yaitu dengan dirasakannya secara nyata kehadiran Syi'isme. Di masa lalu, meskipun secara keseluruhan sejarah Syi'ah adalah cerita kegagalan demi kegagalan (sehingga pada mereka tumbuh kuat Messianisme), namun keberadaan mereka amat terasa dalam beberapa keberhasilan atau hampir-keberhasilan yang mereka alami. Revolusi Abbasiyah yang menghabisi kaum Umayyah berhasil gemilang karena dukungan kaum Syi'ah (dan Khawarij). Meskipun ternyata kaum Abbasiyah lebih suka kepada Sunnisme warisan kaum Umayyah (lebih-lebih Khalifah Harun al-Rasyid), namun kehadiran kaum Syi'ah dan kaum Khawarij sangat terasa dalam dinasti Abbasiyah. (Dalam wawasan teologis atau kalam, kaum Khawarij sedikit-banyak "menitis" pada kaum Mu'tazilah, "favorite" Khalifah terkenal, al-Ma'mun ibn Harun al-Rasyid). Di samping itu, kaum Syi'ah pernah berkuasa secara mantap dan gemilang sekurang-kurangnya pada dua dinasti. Pertama, dinasti Fathimiyyah di Mesir (yang mendirikan kota Kairo dan masjid-universitas al-Azhar [bentuk jantan dari *al–Zahra'*, gelar Fathimah, puteri Nabi dan istri Ali]), dan kedua, dinasti Shafawiyyah di Iran (dengan ibu kota Isfahan, konon kota paling indah di muka bumi), kekuasaan yang ikut membuat Iran yang semula Sunni menjadi Syi'i.

Lebih penting dari semuanya, sesungguhnya secara berangsur-angsur banyak terjadi proses pendekatan antara

paham Sunni dan paham Syi'i. Tanpa mengingkari adanya kelompok-kelompok Syi'ah yang ekstrem [7] (sebagaimana ekstremisme juga ada pada kelompok Sunni), mayoritas kaum Syi'ah sekarang adalah jenis yang "moderat". Mula-mula kaum Sunnah memang ibarat "bertepuk sebelah tangan", yaitu mereka sangat menghormati Ali dan keturunannya, termasuk para Imam Syi'ah. Tapi orang Syi'ah, khususnya kaum Rafidlah tidak mau mengakui tokoh-tokoh Sunnah seperti Abu Bakar, Umar dan Utsman, apalagi Mu'awiyah. Namun hal ini akhirnya nampak sangat melunak, sampai-sampai kaum Syi'ah ternyata juga menggunakan mushaf standar Utsman, tokoh yang mereka anggap paling tidak bisa diterima. Kutipan dari catatan tentang Al-Quran, cetakan kaum Syi'ah di Teheran, membuktikan hal itu :

> *Khatt-e bisyar ziba, qavi, va purmayih-e an keh be manand ast be rasm al-khatt ashil wa qadim-e Qur'an-e ma'ruf beh "rasm al-mushhaf" ya "rasm 'Utsmani" nivisytih syudih ast. Qira'at-e an az mu'taburtarin-e qira'at-ha-ye ast keh bar rivayat-e "Hafsh" az "Ashim" va ba yik thariqat az Amir al-Mu'minin 'Ali (a.s.) va az an thariq beh syakhs-e Payambar-e akram (Saw).* [8]

---

7. Di kalangan kaum Syi'ah terdapat kelompok-kelompok ekstrem seperti kaum Druz yang mengkultuskan –boleh disebut menuhankan– tokoh al-Hakim, salah seorang khalifah Dinasti Fathimiyyah di Mesir. Juga ada kelompok kecil amat ekstrem yang menuhankan Ali *(al-Mu'allihah)*. mengatakan Ali itu Nabi *(al-Ghulat)*, menolak kekhalifahan Abu Bakar, Umar dan Utsman *(al-Rafidlah)*, dan, yang paling lunak, yang mengatakan bahwa, berbeda dari pandangan umum kaum Sunni, Ali lebih utama daripada yang lain itu *(al-Mufadldlilah)*. Mayoritas kaum Syi'i sekarang adalah Syi'ah *Itsna 'Asyariyyah* (Syi'ah Duabelas, karena percaya pada adanya Imam duabelas), kemudian Syi'ah *Sab'iyyah* (Syi'ah Tujuh, karena percaya pada adanya Imam tujuh), yang dipimpin oleh Aga Khan, seorang milyarder dunia yang terkenal.

8. Mushaf, *Al-Qur'an al-Karim*, dengan pengantar, terjemahan Parsi oleh Sayyid Kadhim al-Ma' azzi, indeks, dll. (Teheran: Mu'assasah Intisyarat-e Shabirin, 1405 H), hal. 983.

(Tulisan yang amat bagus dan kuat, yang pangkalnya telah diambil dari yang serupa dengan bentuk tulisan Al-Quran yang paling asli dan awal, yang dikenal dengan *"rasm al-mushhaf"* atau *"rasm Utsmani"*. Qiraatnya berasal dari berbagai qiraat yang paling sah *(mu'tabar)* dengan riwayat Hafsh berasal dari 'Ashim, dan dari jurusan lain berasal dari Amirul Mukminin Ali a.s., dan dari jalan itu berasal dari pribadi Nabi yang mulia, Saw.).

Dari kutipan itu, dan dengan membaca sendiri Al-Quran yang mereka pegang dan anut, sudah jelas tidak benar pendapat, atau malah tuduhan, bahwa orang-orang Syi'ah mempunyai Al-Quran tersendiri yang berbeda dengan Al-Quran kaum Sunni, seperti dikesankan oleh buku-buku yang kini banyak beredar di Indonesia.[9] Demikian pula dalam hal hadis, ada indikasi bahwa orang-orang Syi'ah dalam batas-batas tertentu juga menggunakan hadis Sunni dari riwayat yang "kontroversial" menurut pandangan mereka seperti Abu Hurayrah.[10].

Di samping itu, karena kedekatan mereka dengan kaum Khawarij (yang menjelma dalam sistem kalam kaum Mu'tazillah, sebagaimana telah disinggung di atas), kaum Syi'i lebih baik daripada kaum Sunni dalam mewarisi dan mengembangkan tradisi intelektual spekulatif. Kaum Sunni berhak, dan mungkin dapat dibenarkan, menyesali "macet"-nya pemikiran mendasar Ibn Taymiyyah di tangan mereka yang mengaku sebagai pengikut dan penerusnya—suatu

---

9. Misalnya, buku Prof. Dr. Ikhsan Ilahi Zhahir, MA, *Al-Syi'ah wa al-Sunnah*, yang telah diterjemahkan oleh Bey Arifin, dengan pengantar oleh Muhammad Natsir, ketua DDI pusat, menjadi *Syiah dan Sunnah* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1406 H/1986 M). (Perhatikan catatan pada sampulnya: "Buku ini dibagikan dengan cuma-cuma tidak untuk diperjual belikan").

10. Lihat, misalnya, kutipan terhadap hadis riwayat Abu Hurayrah dalam Sayyid Kadhim, Ha'iri, *Bunyan-e Hukumat dar Islam* (Teheren: Vizarat-e Irsyad-e Islami, 1364 H), hal. 109 dan 111.

penyesalan seperti yang dilakukan oleh Muhammad Iqbal.[11] Sebab dalam pemikiran mendasar pemikir abad ke 14 dari Damaskus itu, ada argumen yang amat kuat untuk melakukan metode empiris dalam memahami hakikat. Bukan deduktif-spekulatif seperti dalam filsafat Barat, yang ternyata pemikiran empiris itu, yang membawa terobosan masuk ke zaman ilmu pengetahuan modern. Namun, betapa pun sahnya penyesalan itu, kaum Sunnah akan dapat memetik manfaat lebih besar jika seandainya interaksi intelektual mereka dengan kaum Syi'ah lebih terbuka dan reseptif, mampu melepaskan diri dari trauma-trauma politik masa lampau. Sebab, sementara pemikiran filosofis yang canggih dan kreatif banyak disinyalir mandek dengan *coup de grace* yang diberikan oleh al–Ghazzali, namun di kalangan kaum Syi'ah tradisi intelektual itu tetap hidup dan berkembang, bahkan pada abad ketujuhbelas masih mampu melahirkan seorang pemikir besar, Mulla Sadra, yang bisa dibandingkan dengan para pemikir sezamannya di Barat.[12] (Pikiran kefilsafatan Ibn Taymiyyah pun diapresiasi mulanya hanya di Hyderabad, yang mengenal Syi'isme dan budaya Parsi).[13].

VI

Yang amat diperlukan oleh umat Islam di mana saja, termasuk di Indonesia, pada penghujung abad keduapuluh Masehi ini ialah usaha membina saling pengertian. Mereka harus belajar saling menerima eksistensi kelompok masing-masing, dalam semangat persamaan dan persaudaraan.

---

11. Lihat, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: SH Muhammad Asyraf, 1960), hal. 129.

12. Lihat, Fazlur Rahman *The Philosophy of Mulla sadra* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1975).

13. Salah satu karya Ibn Taymiyyah yang amat penting dalam bidang ini ialah *Kitab al-Radd ala al-Manthiqiyyin*, diterbitkan di Hyderabad. Daccan, India, dan tempat-tempat lain menerbitkan dengan mengkopi terbitan Hyderabad.

Mereka harus belajar melepaskan diri dari trauma-trauma (politik) masa lalu yang membuat mereka selama ini seolah-olah mengenakan kaca mata hitam terhadap sesama Muslim. Kelebihan dan kekuarangan selalu ada pada setiap kelompok (dan pribadi), dan kita semua dituntut untuk menerima kenyataan itu apa adanya, tanpa menanggalkan kewajiban untuk secara tulus bersama-sama nerusaha mewujudkan keadaan yang lebih baik, dan terus lebih baik lagi. Jelas sekali, tidak saja merupakan kebodohan dan kepicikan pandangan, tapi juga menyalahi *Sunnatullah* dalam sejarah umat manusia, jika ada yang berkeinginan untuk memaksakan pendapatnya dan berusaha menghapuskan pihak lain.

Sejarah Islam khususnya, dan umat manusia umumnya, menunjukkan bukti yang tak terbantah, bahwa kezaliman absolutisme akan selalu membawa serta kezaliman monolitisisme, totalitarianisme dan otoritarianisme. Dan setiap bentuk kezaliman ditakdirkan untuk gagal, dan akan membawa kesengsaraan. Mengulang kembali pandangan dasar etis *(akh-laqi)* kaum Salaf, terutama sebagaimana dicontohkan oleh Umar al-Faruq, kita perlu menangkap dinamika zaman, menghargai hak-hak individu, membuat keputusan untuk setiap tindakan kemasyarakatan melalui musyawarah, menerima pendapat yang benar sekalipun datang dari seorang "perempuan tua".[14] Bisa juga dikatakan, kita harus menangkap kembali "Api Islam" (istilah Bung Karno) yang kini redup dan hampir hilang karena tertimbun oleh abu dan puing kepentingan duniawi perorangan dan golongan, termasuk kepentingan politiknya.

Maka itu, patut sekali kita renungkan kembali ayat-ayat *ukhuwwah* :

> *Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu bersaudara, maka damaikanlah antara kedua saudaramu, dan*

---

14. Umar pernah ditegur keras oleh seorang perempuan tua berkenaan dengan keterangannya tentang maskawin yang menyalahi Al-Quran, dan Umar menjawab: "Seorang perempuan benar, seorang lelaki salah." (Lihat al-Siba'i, op. cit., hal 77).

bertaqwalah kepada Allah, semoga kamu semua dirahmati-Nya. Wahai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum menghina kaum yang lain, kalau-kalau mereka (yang dihina) *itu lebih baik daripada mereka* (yang menghina), *dan jangan pula ada para wanita* (yang menghina) *para wanita* (yang lain), *kalau-kalau mereka* (yang dihina) *itu lebih baik daripada mereka* (yang menghina) . . ." [15]

Sebenarnya orang-orang Muslim tidak hanya dituntut untuk bisa saling memahami sesama mereka sendiri, tapi juga sesama umat manusia secara keseluruhan. Apalagi petunjuk Ilahi tentang persaudaraan kaum yang beriman itu bersambungan langsung dengan petunjuk tentang persaudaraan umat manusia :

Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Kami ciptakan kamu sekalian dari pria dan wanita, dan Kami jadikan kamu sekalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu bagi Allah adalah yang paling bertaqwa. Sesungguhnya Allah itu Maha Mengetahui dan Maha Teliti. [16].

Dalam persoalan politik termasuk politik orang-orang Muslim (seperti yang sekarang membelah antara Iran dan Irak, Iran dan Arab Saudi, Irak dan Syria, Syria dan Mesir, Mesir dan Lybia, dst.) orang-orang Islam mau tak mau harus belajar memandangnya secara proporsional dan dewasa. Tanpa pengabsolutan yang antara lain, misalnya, membawa-bawa surga dan neraka. Simbol-simbol perlu, karena manusia tidak mungkin hidup tanpa simbol-simbol. Tetapi simbol yang mengikat terlalu kuat, apalagi yang absolutistik, adalah termasuk jenis syirik. Yaitu sistem pandangan mitologis dan tertutup kepada alam dan sesama manusia

---

15. QS. Al-Hujurat/49:10–11.

16. QS. Al–Hujurat/49:13.

beserta produk-produknya. Yang termasuk produk ialah, penggolongan dan pengelompokan, yang pada dirinya sendiri memang wajar dan alami, namun ia akan merosot menjadi sejenis kemusyrikan jika ia melahirkan fanatisme dan chauvinisme golongan atau sektarianisme, dengan indikasi merasa benar sendiri :

> . . . *dan janganlah kamu tergolong orang-orang musyrik. Yaitu mereka yang memecah-belah agama mereka, kemudian mereka menjadi bergolong-golongan, setiap kelompok membanggakan apa yang ada pada mereka.* [17]

Maka sekali lagi, terbaginya manusia menjadi kelompok-kelompok, seperti Sunnah dan Syi'ah dalam Islam, adalah wajar, alami, dan tak terhindarkan, karena merupakan produk proses sejarah yang tidak mungkin dihapus. Yang tidak alami, tidak wajar, dan tidak sesuai dengan sifat dasar kemanusiaan *(fithrah)* adalah jika seseorang atau suatu kelompok merasa benar sendiri, lalu serta-merta memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain. Itu termasuk syirik, politheisme, yang tak terampuni oleh Tuhan. *Wallah a'lam bi al-shawab.*

---

17. QS. Al-Rum/30:32. Terhadap firman ini, A. Yusuf Ali memberi komentar: *"A good description of self-satisfied sectarianism as against Real Religion (al-Din al-Qayyim)".* (Lihat, a. Yusuf Ali, The Holy Qur'an, hal. 1060, catatan 3544).

PENGANTAR

Timbul dan berkembangnya Islam telah menjadi subyek berbagai kajian, baik umum maupun khusus. Tetapi masalah pokok, yakni asal-muasal dan awal perkembangan Islam Syi'ah, tidak mendapat perhatian yang memadai. Sejauh ini, pendekatan terhadap subyek ini umumnya merujuk pada karya para penulis tentang bid'ah *(heresiographer)* seperti Baghdadi, Ibn Hazm, dan Syahrastani; sehingga gambaran yang muncul adalah, bahwa Syi'ah itu aliran bid'ah yang didirikan berdasarkan pertimbangan politik dan ekonomi. Sesungguhnya – meski karya para penulis ini berharga juga untuk memahami masalah tersebut – menggantungkan diri kepada karya polemik semacam itu, hanya akan melahirkan hasil seperti demikian.

Sebenarnya, dasar yang lebih bisa dipertanggungjawabkan untuk keperluan riset dapat diperoleh dari naskah historis yang banyak menyimpan dokumen kontemporer dan fragmen yang lebih tua serta catatan-catatan yang lebih tepercaya, tapi sayangnya, dalam kajian mereka tentang Islam Syi'ah, para ilmuwan jarang menilik karya-karya yang lebih obyektif ini. Naskah-naskah ini, memang, hanya dapat diperoleh dalam manuskrip-manuskrip kuno yang disimpan dalam koleksi-koleksi khusus yang tersebar di seluruh dunia. Dan dalam karya itu sendiri, bagian yang relevan bagi subyek kita seringkali hanya ditemukan setelah membaca seluruh jilid. Kini, bagaimanapun, meningkatnya perhatian ilmiah di dunia Islam di Timur dan Barat telah membawa manfaat, dan si peneliti dapat memperoleh apa yang diperlukannya dari edisi-edisi kritik modern atas sumber awal dan berlimpahnya referensi yang tak ternilai.

Mengingat petunjuk yang kini tersedia, mungkinlah kiranya melakukan perkiraan ulang kritis tentang asal-muasal dan perkembangan Islam Syi'ah. Karena itu, dalam halaman-halaman ini diupayakan melacak dan merekonstruksi kecenderungan dan gagasan awal yang menjadi ciri khas Islam Syi'ah. Karena faktor-faktor ini hadir untuk menyorot masalah kepemimpinan religius, pembicaraan kami akan berkisar sepenuhnya pada responsi Syi'ah terhadap problema ini, sejak kelahirannya di antara kelompok pertama kaum Muslimin hingga Imamah Ja'far ash-Shadiq. Pada waktu ini, seluruh elemen fundamental Syi'isme telah timbul, dan tengah dirumuskan ke dalam apa yang kemudian menjadi doktrin sistem Dua Belas Imam dan praktek hukumnya.

Tujuan saya adalah mengkonstruksikan dan menampilkan perkembangan cita Islam – yakni visi khusus Imamah yang timbul segera setelah kematian Rasul – berdasarkan kesaksian sumber historis. Dalam hal ini, usaha saya mungkin dapat dilihat lengkap setelah Bab Delapan, ketika membahas pergerakan *Tawwaabun.* Bab Sembilan berurusan dengan batang-tubuh Syi'ah itu sendiri, dan di sini tentu sumber historis tak dapat menolong banyak. Landasan historis yang kembali dapat dimanfaatkan setelah Bab Sepuluh, menampilkan latar belakang bagi Imamah Ja'far ash-Shadiq. Bagian akhir sesungguhnya bukan merupakan puncak dari tema pokok karya ini, tetapi menawarkan kepada pembaca penilaian atas suatu konsep terkembang kepemimpinan religius sejak muncul dari dasar-dasar awalnya.

Dengan kata-kata yang sedikit tentang karya ini, sudah seharusnya saya mengungkapkan bantuan berharga yang diberikan kepada saya dalam mempersiapkan kajian ini. Profesor Nicola A. Ziadeh berbaik hati memberi kesempatan kepada saya untuk menulis dalam seri-serinya. Banyak usaha riset dimungkinkan berkat pelimpahan dana dari *American University of Beirut.* Mr. Lawrance I. Conrad menunjukkan kesabaran dan bantuan ketekunan selama

kerja saya berlangsung, dan Nona Lamia Awad mengetik manuskrip dengan jeli dan awas. Sejumlah kolega dan teman telah membaca bagian-bagian dari naskah ini dan telah memberikan komentar dan usul yang berharga. Kepada mereka saya ucapkan terima kasih tak terhingga.

American University of Beirut Sayyid Husain M. Jafri
27 Agustus 1976

BAB I

LANDASAN-LANDASAN KONSEPTUAL

Pembagian masyarakat Islam ke dalam Sunni dan Syi'i umumnya dijelaskan dalam acuan perbedaan politik semata. Asal-usulnya dinisbahkan, terutama, kepada perbedaan politik sehubungan dengan kepemimpinan Umat. perbedaan yang kemudian pecah ke dalam konflik perang saudara antara Ali dan Mu'awiyah. Perang ini tidak hanya membawa Umayyah pada kekuasaan, tetapi juga menandai kemunculan Syi'isme sebagai gerakan religius yang terpisah dari tubuh utama kaum mukminin. Interpretasi yang demikian, nyata sekali menyepelekan situasi yang sangat kompleks. Mereka yang menekankan corak politis Syi'isme, barangkali terlalu berhasrat untuk memproyeksikan pemahaman Barat modern tentang pemisahan gereja dan negara ke dalam masyarakat Arab pada abad ketujuh. Cara pemahaman seperti itu bukan saja ganjil, tapi juga tidak dapat dimengerti. Pendekatan seperti itu juga menyiratkan kemunculan spontanitas Syi'isme, bukan kebangkitan dan perkembangan bertahap dalam masyarakat Islam. Konsepsi Barat mutakhir seputar "gerakan spiritual murni" merupakan kekecualian. Sepanjang sejarah manusia, agama terlihat secara intim dalam keseluruhan hidup manusia di masyarakat, termasuk dalam kegiatan politiknya. Bahkan ajaran religius murni Yesus pun – sebagaimana pendapat pada umumnya – bukan tanpa relevansi politik.[1]

---

1. W. Montogmery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh, 1968), hal. 26

Sebagaimana Rasul yang pada dasarnya seorang guru, utusan keagamaan dan spiritual, tapi pada saat yang sama, karena keadaan, sekaligus sebagai penguasa duniawi dan negarawan. Islam sejak kelahirannya merupakan disiplin keagamaan dan, boleh dikata, gerakan sosio-politik. Pada dasarnya Islam bersifat religius karena status yang diperoleh Muhammad sebagai Rasul Allah yang ditunjuk dan dikirim oleh Dia untuk menyampaikan risalah-Nya kepada manusia, dan bersifat politis karena lingkungan dan keadaan tempat ia timbul dan tumbuh. Sebaliknya, Syi'isme, dalam watak yang dibawanya, selalu bersifat religius dan politis, dan aspek-aspek ini ditemukan berdampingan sepanjang sejarahnya. Oleh sebab itu, sulit untuk mengatakan, pada tingkat eksistensinya yang mana "Syi'ah politik" berbeda dengan "Syi'ah religius". Melalui tiga atau empat abad pertama serta perkembangan keagamaan dan undang-undang Islam, orang tidak akan sulit melihat bahwa seluruh pembicaraan di kalangan Muslim mempunyai relevansi baik politik maupun sosial. Jika kita menganalisa kemungkinan hubungan berbeda yang dikandung masing-masing kepercayaan religius dan undang-undang dalam Islam, kita temukan klaim dan kecenderungan doktrinal dari para pendukung Ali lebih condong ke aspek religius ketimbang politik. Di sini tampak terjadi paradoksi, bahwa kelompok yang klaim-klaimnya didasarkan terutama pada konsiderasi spiritual dan religius, sebagaimana akan kita rinci segera, secara tradisi justru dicap politis dalam keasliannya.

Istilah Syi'ah – mengingat perkembangan sejarahnya, secara harfiah berarti pengikut, partai, kelompok, perkumpulan, partisan, atau dalam makna yang agak longgar berarti "pendukung"[2] – akan dibahas secara saksama sepanjang bagian ini. Dalam arti-arti ini kata Syi'ah beberapa kali muncul dalam Al-Quran.[3] Dalam arti terapannya

2. Lihat Lane, *Lexicon*, IV, hal. 1632

3. Misalnya XIX, 69; XXVIII, 15; XXXVII, 83

sebagai tanda khusus bagi para pengikut Ali dan Ahlul Baitnya — dan, karena itu, sebagai penamaan khusus dalam Islam yang terbedakan dari Sunni, istilah Syi'ah kemudian digunakan. Dalam awal pertumbuhan sejarah Islam, orang tak dapat bicara tentang apa yang disebut kelompok "Sunnah yang ortodoks" dan "Syi'ah yang bid'ah", melainkan tentang dua butir pandangan samar yang meregang terus-menerus, dan akhirnya semakin tak dapat dirujukkan. Dengan mengingat arti istilah Syi'ah ini, tujuan utama kita di sini adalah melacak latar belakang dukungan bagi Ali dan untuk menyelidiki asal-usulnya dalam masyarakat Arab zaman itu di saat lahirnya Islam. Sebagai konsekuensinya, akan digambarkan bagaimana sikap ini mewujudkan diri segera setelah Muhammad wafat.

Titik tolak dalam kajian Islam Syi'ah yang bagaimanapun, harus dimulai dari sifat dan komposisi masyarakat Muslim yang timbul di Madinah di bawah kepemimpinan Muhammad. Komunitas ini tidak homogen baik dalam latar belakang kultural, tradisi maupun dalam institusi sosio-politik. Penyatuan beragam orang atau kelompok dalam sistem baru tidak menunjukkan penghapusan menyeluruh atau bahkan perubahan, dalam beberapa nilai dan adat mereka yang berakar dalam. Karena itu, lumrah bahwa nilai, ide tertentu dan berbagai bagian komponen Umat memanifestasikan diri dalam aspek tertentu dari orde keagamaan baru. Konsekuensinya, bukan pendekatan homogen terhadap seluruh masalah, melainkan orang mesti berusaha menemukan berbagai pendekatan dan titik pandang dalam Umat, dengan kekecualian bahwa Rasul beserta misinya menjadi faktor fundamental yang mengikat berbagai kelompok itu.

Kecenderungan sebagian orang Arab di kalangan para Sahabat Rasul untuk mendukung Ali adalah akibat yang wajar dari gagasan-gagasan yang telah ada di kalangan berbagai suku Arab yang bersama-sama membentuk Umat Muhammad di Madinah. Umat ini terdiri dari orang-orang

Makkah, baik Quraisy Al-Bithah (mereka yang bermukim di sekitar Ka'bah) maupun Quraisy Az-Zawahir (yang tinggal di daerah pinggiran); orang Madinah, yang terbagi ke dalam suku Aus dan Khazraj – keduanya asal Arabia Selatan dan masih menyimpan banyak watak negeri asal mereka – orang Arab gurun sekitar Madinah; dan bahkan sebagian Arab dan non-Arab dari berbagai pelosok, seperti Bilal dari Abesinia dan Salman yang berasal dari Persia. Mereka ini bersama-sama membentuk masyarakat di bawah naungan Islam. Tetapi, bila kita menimbang masalah yang lazim di kalangan mereka, kita harus memperhatikan berbagai watak dan kecenderungan masing-masing kelompok, bukan hanya sekelompok orang, grup. atau tempat. Kita harus menganggap bahwa orang Arab dari berbagai asal dan latar belakang sosio-kultural itu memahami Islam, setidaknya dalam perkembangan awalnya, menurut gagasan sosial dan moral mereka masing-masing.

Masyarakat Arab, yang berkelana dan yang bermukim, diatur dalam garis kesukuan dan dari semua ikatan sosial; kesetiaan kepada suku *(Al-'Ashabiyah)* dianggap paling utama. Perasaan *Al-'Ashabiyah* ini, bersama dengan aspek-aspek hidup kesukuan lain, memberikan ekspresi paling tegas dan tema tetap bagi puisi pra-Islam. Sistem kabilah didasarkan pada keturunan aktual atau khayalan seputar nenek-moyang, dari situlah status sosial dan moral para anggota suku ditetapkan. Orang yang tak dapat menunjukkan kebesaran dan keagungan moyang mereka, akan mendapat kedudukan sosial yang rendah dan menjadi sasaran makian. Pengetahuan dan kebanggaan akan nenek-moyang merupakan titik sentral dalam kesadaran masyarakat Arab, dan merupakan tolok ukur bagi kehormatan serta keagungan suatu suku dibanding suku lain. Tiap klaim prestise dan kehormatan dari para anggota individu, bahkan juga keseluruhan suku, tergantung pada moyang-moyang itu. Kata yang digunakan untuk klaim demikian adalah *hasab*, yang umumnya dijelaskan oleh filolog Arab dalam makna:

sejumlah perbuatan masyhur para nenek-moyang.[4] Ini tidak berarti kata *hasab* mengesampingkan sejumlah itu sendiri yang justru termasuk salah satu dari pohon silsilah, baik dari ayah maupun ibu.[5] Jika perbuatan-perbuatan bajik moyang seseorang cukup banyak untuk dibanggakan dan dirinci satu-satu secara sombong oleh turunan mereka, makin kayalah *hasab* atau kemuliaan mereka, sebagaimana nyata dari ekspresi populer, *al-hasab* atau *syaraf al-dhakhan.*[6] Ini bermakna keningratan yang menjadi lebih "tebal" dan lebih kokoh melalui akumulasi perbuatan bajik para moyang dari generasi ke generasi.[7] Nah, menyanyilah penyair Arab terkenal Nabighah Adz-Dzubyani:

> *"Ayahnya sebelum dia dan ayah dari ayahnya,*
> *membangun keagungan hidup sebagai model."*[8]

Suatu suku dengan jumlah anggota besar tetapi dengan sedikit perbuatan masyhur para moyangnya yang dapat dibanggakan, tidak hanya memiliki kedudukan sosial rendah tapi juga menjadi sasaran ejekan mereka yang dapat merinci lebih banyak perbuatan bajik moyang mereka. Dengarlah penyair Hamrah berkata:

> *"Dan turunan yang mereka lakukan*
> *di kalangan ras Sa'ad dan Malik;*
> *tak lebih dari kayu-api suku itu, tak bersinar*
> *dan tak berharga."*[9]

Dalam sistem kesukuan yang kaku seperti sistem Arab itu, kemasyhuran para leluhur dan perbuatan terpuji mereka, merupakan sumber gengsi paling utama dan klaim superioritas. Kebangsawanan yang dengan demikian diper-

---

4. Ibn Qutaybah, *Rasa'il al-Bulagha*, hal. 360
5. *Aghani*, I, hal. 45
6. *Aghani*, I, hal. 72; Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, III, hal. 519
7. *Aghani*, X, hal. 300
8. *Diwan an-Nabighah adz-Dzubyani*, edisi Shukri Faisal (Beirut, 1968), hal. 165
9. *Mufadhdhaliyat*, XCIII, jilid 14

oleh, dianggap oleh suatu suku sebagai faktor penyatu dalam menuntut kedudukan tinggi dalam hubungannya dengan suku lain. Di dalam klan, tertentu suatu suku mempunyai klaim lebih tinggi atas keagungan, dan selanjutnya kepemimpinan, jika jalur langsung para moyangnya lebih istimewa berkenaan dengan perbuatan bajik mereka dalam hubungannya dengan klan lain dari suku yang sama. Kemasyhuran moyang ini bagi turunannya bukan merupakan ornamen silsilah semata, melainkan mempunyai relevansi individu bagi tiap orang dan mempunyai arti penting bagi klaim kehormatan suatu individu.[10] Sebagai contoh, Nu'man b. Al-Mundzir, Raja Hira, bertanya kepada 'Amr b. Uhaymir b. Bahdalah. yang mengklaim posisi tertinggi di kalangan yang hadir. "Apakah engkau yang paling mulia di kalangan seluruh Arab sehubungan dengan sukumu?" Ia menjawab: "Ma'ad melebihi dalam kebangsawanan dan jumlah, dan di kalangan Ma'ad, Nizar melampaui semua. dan di antara mereka Mudar melebihi semua, dan di kalangan mereka Tamim berada di atas, dan di kalangan ini Auf-lah yang tertinggi, sedang di kalangan Auf keluarga Bahdalah di atas segalanya. Barangsiapa tidak mengakui ini, silakan bertanding dengan aku."[11]

Orang Arab memandang bahwa bukan hanya ciri-ciri fisik yang diturunkan secara genetis,[12] tetapi mereka juga percaya bahwa kemuliaan pun diwariskan di dalam turunan tertentu. Jadi, kualitas moral pun diturunkan secara genetik. Kebajikan terbaik bagi individu, karena itu, dimiliki mereka dari leluhurnya. Orang Arab membuat batas yang jelas antara kebangsawanan yang diwariskan dengan kebangsawanan yang diklaim hanya karena perbuatan baik pribadi; yang pertama menjadi sumber prestise sosial yang besar, sedang yang kedua tak banyak berpengaruh. Dengan kata

---

10. *Mufadhdhaliyat*, XXXI, jilid 4: "Demi Allah, sepupuku, engkau tidak lebih baik dari aku dalam ras, *(La afdhalta fi hasabi)*"
11. Ibn Qutaybah, seperti dikutip di atas, hal. 348; *'Iqd*, III, hal. 332
12. *Aghani*, I, hal. 31

lain, kemasyhuran dan jasa pribadi hanya memiliki pengaruh yang kecil dalam mengamankan kedudukan tinggi seseorang; kemasyhuran dan keningratan yang diwarisilah yang mengukuhkan penghargaan dalam masyarakat.[13] Ada sejumlah rujukan dalam syair pra-Islam di mana keluhuran dan kebajikan leluhur dilukiskan sebagai bangunan kokoh dan megah yang mereka bangun untuk turunan mereka,[14] dan akan memalukan sekali bagi generasi berikutnya apabila mereka menghancurkannya.[15] Kemasyhuran kebangsawanan dan tindakan-tindakan bajik leluhur haruslah dipelihara sebagai pendorong terkuat dan paling awet untuk diadopsi oleh anak-cucu. Dalam pengertian inilah istilah *Sunnah* telah sering digunakan, jauh sebelum Islam.[16] Setelah Islam, institusi *Sunnah* tetap hidup seperti sediakala, namun isinya diganti secara drastis dengan *Sunnah* Nubuwah. Bagaimanapun, kecenderungan tertentu dari *Sunnah* sebelumnya tetap tinggal, paling tidak di bagian tertentu dari komunitas Muslim-Arab.

Yang paling memiliki hak istimewa dalam masyarakat Arab, di saat kebangkitan Islam, adalah orang yang dapat menyatakan di depan umum, bahwa ia ditakdirkan memiliki para moyang yang meninggalkan baginya 'segalanya yang serba istimewa' sebagai *Sunnah* mereka. Kata yang umum digunakan untuk mengekspresikan gagasan kemampuan melacak kualitas moral hingga kepada moyang ningrat seseorang adalah *'irq*, (jamak: *a'raq* dan *'uruq*). *'Irq* artinya akar, asal manusia, dan bentuk jamaknya *('araq)* menyiratkan arti moyang manusia. Jadi banyak ungkapan mengenai warisan yang diperoleh seseorang dari leluhur ningrat ditemukan dalam bentuk seperti, "ia punya andil-turunan

---

13. 'Amr b. Kultsum, *Mu'allaqah*, jilid 40, 52, 55; *Mufadhdhaliyat*, XL, jilid 44; LXXXVII, jilid 2; Zuhair b. Abi Salmah, *Mu'allaqah*, v, hal. 26; Aghani, *X, hal. 300*
14. *Labid*, *Mu'allaqah*, jilid 83: 'Amr b. Kultsum, *Mu'allaqah*, jilid 52
15. *Aghani*, XXII, hal. 3
16. Labid, seperti dikutip di atas, jilid 81

dalam kedermawanan atau kemuliaan,"[17] atau "darah ningrat mengangkatnya ke leluhurnya."[18]

Jelas bahwa dalam sentimen religius orang Arab, kesalehan leluhur, perbuatan bajik, dan kualitas moral sebagai *Sunnah* memainkan peran utama. Agama orang Arab, yang berbeda dalam kekuatan dan keutamaan dari satu tempat ke tempat lainnya di seluruh jazirah, aslinya adalah penyembahan terhadap lambang-lambang suku, yang kemudian menjadi identik dengan kekuatan alam tertentu, dilambangkan dengan dewa-dewa. Dewa suku, disimbolkan dalam batu suci *(nasab)*, disebut tuhan *(rabb)* kuil itu. Allah, dewa tertinggi tempat berlindung orang Makkah, dilukiskan sebagai *Rabb al-Ka'bah* atau *Rabb Hadza al-Bait.*[19] Penting untuk dicatat bahwa kata *rabb* sering diacukan bukan kepada dewa tapi kepada pewenang tempat suci.

Tidak ada hirarki kependetaan yang terorganisasi di sana, kecuali klan yang bertugas sebagai penjaga tempat suci. Penjagaan ini berlanjut dari generasi ke generasi, seiring dengan reputasi bagi keturunan suci.[20] Kesucian ini, yang mempunyai sumber asalnya dalam kekuatan magik diatributkan dinisbahkan kepada berhala yang mereka sembah, berkait erat dengan ide keningratan ras alias kebanggaan sebagai turunan ningrat. Kebangsawanan klan didapat lewat turunan, sedang mapan klan kependekatan yang sudah mewakili aristokrasi tertinggi di Arabia pra-Islam. Jejak jenis orang Arab, khususnya Arab Selatan, bahwa anggota keluarga tertentu memiliki kharisma atau kekuatan spirituil, atau kemuliaan. Pengawas tempat suci dan "kehormatan" *(Syaraf)* difahami sebagai dua kata yang tak dapat dipisahkan.[21]

---

17. Lane, *Lexicon*, V, hal-hal. 2020 dan seterusnya.
18. Yaqut, seperti dikutip di atas, III, hal. 471
19. *Quran*, CVI, 3
20. Ibn Hisyam, I, hal. 126; *'Iqd*, III, hal. 333
21. Mengenai ini lihat R. B. Serjeant *"Haram and Hawthah, The Sacred Enclave: in Arabia"*, dalam *Melanges* Thaha Husain, edisi 'Abdurrahman Badawi (Kairo, 1962), hal. 42 dan seterusnya; dan *"The Saiyids of Ha-*

Hasilnya, kependetaan di Arabia seringkali digabungkan dengan kepemimpinan suku, bahkan dengan kepangkatan raja. Kita dapat melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa kepemimpinan politik di sana, pada dasarnya berwatak religius dan kependetaan. Lembaga *mukarrib* Arabia Selatan yang monarkis itu, adalah bukti jelas jabatan pendeta-raja yang mencakup sekaligus otoritas keagamaan dan keduniaan.

Klan-klan penguasa politik dapat memperoleh status keningratan yang besar setelah memperoleh kekuasaan melalui cara-cara politik, namun bagaimanapun, mereka tak dapat menyamai tingkat turunan suci. Sebagai contoh dapat dikemukakan, bahwa raja-raja Kinda hanya berada pada ranking ketiga setelah keluarga kependetaan yang paling luhur. Tiga keluarga itu setelah keluarga Hasyim b. 'Abd Manaf di kalangan Quraisy adalah: az-Zurarah b. 'Udas dari suku Tamim. Al-Hudzaifah b. 'Abdullah b. Hammam dari suku Syaiban. Dalam hal ini, Kinda tidak termasuk *ahlal-buyutat*, meskipun mereka adalah para raja.[22]

Jelas sudah bahwa tidak hanya status religius yang merupakan landasan bagi kepemimpinan politik, tetapi bila kepemimpinan politik didapat oleh orang yang bukan dari klan yang religi, kepada mereka dipaksakanlah fungsi-fungsi keagamaan, antara lain sebagai perantara antara manusia dan dewa. Maka, gagasan kepemimpinan suku dan pengabdian kepada Tuhan menjadi sejalan. Mereka yang memimpin suku dengan sendirinya pengawal *bait* suku itu. Mereka adalah *ahl al-bait* ("orang dalam"), atau *bait* suku si anu.[23] Klan-klan terkemuka ini bersama-sama membentuk status ningrat Arabia. *buyutat al-'Arab*.[24] Bahkan

---

dhramaut", BSOAS, XXI (London, 1957); juga Ibn Durayd, *Isytiqaq*, hal. 173

22. Ibn Durayd, seperti dikutip di atas, hal. 238; *Aghani*, XIX, hal. 128; *Iqd*, III, hal. 331 dan seterusnya.
23. Ibn Hisyam, I, hal. 143, 145; *'Iqd*, III, hal. 313, 333; Ibn Durayd, dikutip di tempat yang sama; Serjeant, "Haram and Hawthah", hal. 43
24. *EI*[2] *articles "Ahl al-Bait"* dan *"Buyutat al-'Arab"*

kemudian, ketika arti *ahl-al-bait* dibatasi hanya kepada keturunan Nabi Muhammad, istilah *buyutat al-'Arab* bertahan sampai pada abad sesudahnya, dalam arti aristokrasi dan keningratan suku.[25]

Terhadap latar belakang inilah kita harus meninjau status Banu Hasyim yang tidak hanya sebagai kalangan orang Makkah, tetapi dalam lingkup yang lebih luas, mengingat hubungan luas mereka dengan orang di berbagai tempat melalui pertemuan tahunan pekan raya 'Ukadz dan haji ke Ka'bah. Sebagian sarjana Barat secara skeptis mempersoalkan apakah para leluhur Nabi Muhammad memang mempunyai kedudukan penting, keningratan dan pengaruh, sebagaimana dilaporkan berbagai sumber, dan mereka biasanya mengklaim bahwa keutamaan Banu Hasyim sesungguhnya hanya sesuatu yang dilebih-lebihkan. Dasar keraguan ini karena Abbasiyah, turunan Hasyim, telah mendapat saingan mereka, yakni Umayyah, turunan 'Abd Syams, dan bahwa yang disebut kedua diperlakukan secara tidak simpatik oleh para sejarawan yang kebetulan menulis di bawah rezim Abbasiyah.

Karena alasan ini, dikatakanlah bahwa Hasyim dan keluarganya, moyang para khalifah Abbasiyah, telah diberikan keutamaan lebih besar dalam sejarah ketimbang yang sesungguhnya mereka miliki. Keseluruhan hipotesa ini, bagaimanapun, terbuka untuk kritik. Penelitian yang saksama terhadap berbagai sumber mengungkapkan bahwa hal itu tak terjadi sampai kepada tingkat yang berlebihan, dan bahwa tidak ada dasar bagi anggapan pemalsuan serius atau penyelewengan dalam skala besar dalam menampilkan leluhur Muhammad.[26]

Tak perlu menengok sampai kepada Qushayy, ayah 'Abd ad-Dar dan 'Abd Manaf, kepada siapa bukti sejarah yang kabur menampilkan sebagai penguasa tertinggi Makkah

25. Serjeant, dikutip di tempat yang sama
26. Lihat W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953) hal. 31; Serjeant, "*The Saiyids of Hadhramaut*", hal. 7

yang tak tertandingi baik dalam agama maupun dalam masalah politik.[27] Setelah kematian Qushayy, 'Abd ad-Dar mewarisi otoritas ayahnya, tetapi ia mati muda dan putranya terlalu muda untuk secara efektif melestarikan hak-hak mereka. 'Abd Manaf, putra bungsu Qushayy, menjadi saingan berat abangnya dan akhirnya mengkonsentrasikan sebagian pos penting ayahnya ke dalam tangannya setelah kematian 'Abd ad-Dar.[28] Pada akhirnya anak-anak 'Abd Manaf mewarisi pengaruh ayah mereka; di antara mereka, Hasyim, meskipun paling bontot, dipercayakan dengan jabatan-jabatan paling terhormat menyangkut Ka'bah, *ar-rifadah* dan *as-siqayah,* menyediakan makanan dan air bagi jama'ah haji.[29] Tidak cukup dasar untuk meragukan laporan yang diberikan hadis, bahwa Hasyim mencapai sukses dan kejayaan besar dalam hidupnya lantaran tindakan-tindakannya yang demi berorientasi kepada kesejahteraan umum, dan melalui keramah-tamahan yang istimewa kepada rombongan haji yang mengunjungi Ka'bah dari seluruh pelosok Arabia. [30] Ketika Hasyim meninggal, ia digantikan saudaranya al-Muththalib. Untuk beberapa waktu singkat, tampak bahwa keberuntungan keluarga itu merosot di bawah kepemimpinan Al-Muththalib, tetapi segera pulih kembali di bawah anak Hasyim yakni Abdul-Muthalib yang dibesarkan di Madinah bersama ibunya, dan kemudian diboyong ke Makkah oleh pamannya, Muththalib.[31]

---

27. Ibn Hisyam, I' hal. 131 dan seterusnya; Azraqi, *Akhbar Makkah,* I, hal. 64 dan seterusnya; Ibn Sa'ad, I, hal. 69 dan seterusnya; *'Iqd,* III, hal. 312 dan seterusnya.
28. Ibn Sa'ad, I, hal. 74; Azraqi, *Akhbar,* I, hal. 66, menyatakan bahwa 'Abdu Manaf tidak hanya menguasai *ar-rifada* dan *al-siqaya,* tetapi juga *al-qiyadah,* kepemimpinan Makkah.
29. Ibn Hisyam, I, hal. 143 dan seterusnya; Ibn Sa'ad, I, hal. 78; Azraqi, *Akhbar,* I, menyatakan bahwa setelah 'Abd Manaf, jabatan *ar-rifada* dan *as-siqayah* beralih ke Hasyim, dan *al-qiyadah* diberikan kepada 'Abd Syams.
30. Ibn Hisyam, dikutip di tempat yang sama; Ibn Sa'ad, dikutip di tempat yang sama.
31. Ibn Hisyam, I, hal. 145 dan seterusnya; Ibn Sa'ad, I, hal. 81 dst.

Putra lain Hasyim meninggal tanpa meninggalkan anak lelaki, Abdul-Muthalib mengepalai urusan keluarga, yang berarti fusi *de facto* Banu Hasyim dan Banu Abdul-Muththalib. Ini bukan tempatnya untuk membicarakan apakah benar keluarga Hasyim pada waktu itu makmur dan berpengaruh terhadap masalah intern penduduk Makkah seperti sediakala. Sumber yang sama, yang terlalu sering mencurigai penyelewengan dalam menampilkan moyang Muhammad dalam situasi yang sangat menguntungkan itu, tidak segan-segan menyatakan bahwa betapa Abdul-Muthalib menghadapi kemerosotan serius pada awal karirnya. Jabatan *ar-rifadah* dan *as-siqayah* yang hebat itu menjamin keluarga Hasyim pengaruh yang menentukan dan permanen, dan kiranya lumrah bahwa dengan kebajikan jabatan ini kemasyhuran luas keluarga ini di mancanegara, tak terelakan, paling tidak, bagi sebagian yang punya hubungan di Makkah. Abdul-Muthalib tampaknya orang yang gesit dan energik[32] syarat utama menjadi orang terkemuka dalam aristokrasi saudagar Makkah. Ia secara gemilang mengangkat kedudukannya dengan memulihkan sumur Zamzam kuno. Dalam perjalanan waktu, ia menjadi penjaga utama Ka'bah dan juga dipandang sebagai hakim kondang bagi hukum adat. Karena posisinya sebagai satu-satunya orang yang bertanggung jawab terhadap pelayanan utama menyangkut tempat suci yang paling dihormati di Jazirah itu, ia menjadi salah satu, kalau bukan satu-satunya, tokoh Makkah yang paling terkemuka. Ibn Sa'd dan Ibn Hisyam mengatakan bahwa, "ia adalah pemimpin Quraisy hingga akhir hayatnya." dan bahwa "kebesarannya dalam kehormatan *(syaraf)* memperoleh kedudukan ningrat yang tidak satu pun dari bapak-bapaknya mencapai tingkat seperti dia. Dia memiliki wibawa yang besar dan sangat dicintai kaumnya."[33]

Setelah Abdul-Muthalib wafat, anak sulungnya yang

32. Bandingkan dengan Mongomeri Watt, *Muhammad at Mecca*, hal. 31
33. Ibn Sa'ad, I, hal. 85; Ibn Hisyam, I, hal. 150

masih hidup, Abu Thalib, mewarisi kedudukan ayahnya. Namun, tampaknya, Abu Thalib tak sekaliber dan sehebat ayah dan kakek-kakeknya. Akibatnya, keluarga itu kehilangan sebagian kekuasaan dan wibawa yang sebelumnya dimiliki dalam siklus inti masyarakat aristokratik Makkah.[34] Bagaimanapun, tidak dengan sendirinya bahwa merosotnya keuntungan materiil keluarga itu diikuti oleh hilangnya, dalam pikiran orang, kenangan atas masa silam mereka yang baru berlalu. Penghormatan kepada tiga atau empat generasi pengganti yang kondang tak dapat pudar begitu cepat, khususnya di kalangan kelompok luar Makkah. Tempat suci Ka'bah, rumah ibadah yang sangat tua, adalah pusat peribadatan yang sangat penting dan populer di Jazirah itu,[35] dan jabatan-jabatannya: *as-siqayah* dan *imarat al-bait* (penjaga Ka'bah) disebut dalam Qur'an.[36] Pemasok air bagi jama'ah haji mestinya pekerjaan yang menguntungkan di Makkah di mana air sangat langka, dan air Zamzam, yang segera kemudian menjadi bagian dalam kesucian tempat ibadah itu, tidak hanya dibutuhkan rombongan haji tahunan, tetapi juga oleh kafilah besar para pedagang yang berhenti di Makkah.[37] Banyak penulis terdahulu mencatat hal-hal detil mengenai pengaruh universal Ka'bah, tentang kontak luas orang Makkah mengingat ia pusat bagi kafilah dagang dari Yaman di Selatan, dari Daumat al-Jandal di paling Utara, dan dari tempat-tempat jauh, dan tentang 'Ukadz, pekan raya tahunan Arab yang terbesar. Karena itu, wajar bahwa pelayanan bagi menyangkut tempat suci dan dilayani oleh keluarga Hasyim untuk periode panjang meluaskan kemasyhuran dan prestise keluarga itu hingga sampai kepada kawasan yang sangat luas ketika rombongan meninggalkan Makkah. Dengan demikian kita dapat me-

34. Bandingkan dengan EI[2] *articles* "Abu Thalib"
35. Tema berulang dalam Quran, ilustrasi terbaik dalam II, 126-7
36. IX, 19
37. Lihat Muhammad Hamidullah, "*The City State of Mecca*", IC XII (1938), hal. 266

nyimpulkan bahwa di waktu kemunculan Muhammad, keluarganya masih menyimpan kejayaan dan kenangan atas turunan sakral Hasyim yang berjalan lama meskipun keberuntungan materiil dan politik keluarga tersebut pada waktu itu berada pada tingkat yang rendah. Paling tidak, secara psikologis, karya dan perbuatan tiga generasi pendahulu tersebut dapat dilenyapkan dari kesadaran orang-orang diluar Jazirah, meskipun mereka mengalami kemerosotan mendadak dalam hal harta dan kekuasaan politik pada generasi sesudahnya, di Makkah. Banu Hasyim umum diakui oleh orang Arab sebagai para pengawal rumah suci *(Ahl al-Bait)* Makkah.[38]

Dalam latar belakang keluarga inilah Muhammad bangkit sebagai Utusan Tuhan dan pemulih Sunnah religius yang benar, yakni Sunnah Ibrahim dan Isma'il[39] yang telah diselewengkan oleh orang-orang melalui rentangan abad. Ibrahim tidak hanya dikenal orang Arab sebagai bapak dan leluhur kabilah mereka, tetapi diakui pula sebagai pendiri tempat suci Ka'bah dan Makkah. Tradisi ini bukan legenda Muslim. Jika bukan karena kebenaran yang telah diterima jauh sebelum Muhammad, ia tak akan disebut dalam Quran sebagai kenyataan yang diakui; juga tempat-tempat suci sekitar Ka'bah pra-Islam tidak akan dikaitkan, dengan nama Ibrahim dan Ismail, sebagaimana yang kita tahu.[40] Nabi Muhammad sadar betul akan adanya keterkaitan antara Ibrahim dengan Ka'bah yang populer dan berakar dalam. Orang Arab pada umumnya, dan empat generasi pengganti pada khususnya, sangat merasakan keterkaitan itu. Ibn Khaldun menunjuk bahwa hal itu dipandang sebagai sesuatu yang luar biasa dan sangat terhormat jika kepemimpinan berkesinambungan dalam satu dan keluarga yang sama untuk empat generasi.[41]

---

38. Ibn Hisyam, I, hal. 145; Thabari, I, hal. 2786 dst.
39. Quran, S 2, 135–137
40. *ibid,* 2, 125
41. Ibn Khaldun, *Proleg.* I, hal. 289, bandingkan dengan Von Kremer *Staat-sidee des Islam;* terjemahan Khuda Bukhsy, *Politics in Islam* (Lahore, 1920) hal. 10

Semua faktor yang dibicarakan di atas berpadu membentuk latar belakang yang tak dapat dipisahkan, hal mana masalah penggantian terhadap Muhammad harus dipertimbangkan masak-masak. Sebagaimana telah ditunjuk di atas, masalah ini tidak hanya harus ditimbang dari titik pandang masyarakat Arab abad ketujuh, karena, Umat Muhammad di waktu kematiannya, terdiri dari orang-orang dari berbagai latar belakang, nilai dan gagasan, yang datang dari berbagai pelosok Arabia. Karena itu, wajar bahwa bermacam orang memandang masalah dari titik pandang yang berbeda-beda. Cara menyelesaikan masalah penggantian dalam pertemuan Saqifah antara kematian dan pemakaman Nabi akan dibicarakan nanti sambil lalu, cukuplah kiranya dicatat di sini, bahwa keputusan yang diambil di Saqifah itu sejalan dengan praktek dan adat Arab kuno yang pupuler, setidaknya bagi satu kelompok penting di kalangan mereka.

Dua kelompok utama yang menyusun Umat di saat wafat Muhammad ialah orang Arab dari Arabia Utara dan Tengah, dari mereka ini suku Quraisy-lah yang paling penting dan dominan, orang-orang asal Arabia Selatan, Banu Qailah, yang dua cabang utamanya, Aus dan Khazraj, bermukim di Yatsrib. Mereka dikenal sebagai kaum *Anshar*, (penolong), karena mereka memberi perlindungan dan rumah kepada Muhammad pada saat-saat genting misi Nabi itu. Berbeda dalam hampir seluruh aspek kehidupan —— sosial, budaya, ekonomi keagamaan, dan bahkan agaknya rasial dan moyang —— antara Arab Selatan dan Utara sudah sangat dikenal sehingga tak perlu dirinci panjang lebar di sini. Goldziher,[42] Wellhausen,[43] Nicholson,[44] dan banyak sarjana terkenal lainnya telah mengkaji subyek ini secara dalam. Namun, harus digarisbawahi bahwa, menganggap selu-

---

42. *Muhammedanische Studien*, terjemahan S.M. Stern dan C. R. Barber, *Muslim Studies* (London, 1967), I, hal. 79–100
43. *The Arab Kingdom and Its Fall*, terjemahan M. Weir (Calcutta, 1927), *passim.*
44. *Literary History of The Arabs* (Cambridge, 1969), hal. 1 dst

ruh orang Arab sebagai suatu kelompok budaya tunggal, merupakan suatu kesalahan besar. Mereka tak pernah demikian. Utara terpisah dari Tengah oleh padang pasir, sebagaimana Selatan terpenggal dari Arabia lainnya oleh Rub'al-Khali. Kondisi geografi dan ekonomi yang besar perbedaannya, memainkan peran tak terhindarkan dan lumrah dalam tiap aspek perkembangan dua keluarga se–ras ini. Orang Arab Utara dan Tengah, Hijaz, dan dataran tinggi Najd, berkembang mengikuti jalur berbeda dari orang Arab Yaman Selatan dalam karakter, cara hidup, dan institusi sosio-politik dan sosio-religius. Sebagaimana dalam aspek kehidupan lain, dua kelompok itu berbeda besar dalam kepekaan religius dan perasaan. Di kalangan masyarakat yang sudah lebih maju dan lebih beradab di propinsi-propinsi Arabia Selatan, terdapat jelas ide-ide keagamaan yang unggul, sedangkan perasaan religius orang Utara jelas sekali kurang. Pangeran Arabia Selatan, umpamanya, di prasasti pemenuhan nazar bersyukur pada tuhan-tuhan yang telah membuat ia menang atas musuh-musuhnya, menusuk para prajurit mendirikan tugu peringatan pemenuhan nazar atas pertolongan Tuhan atas keberhasilan apa saja yang mereka capai. Secara umum, syukuran dan perasaan *tawadhu* terhadap tuhan-tuhan merupakan tema pokok berbagai monumen orang Arabia Selatan. Berbeda sekali dengan ini, para pendekar Arabia Utara mengumbar kegigihan heroik dan keberanian sahabat-sahabat mereka. Mereka tak merasa wajib berterimakasih kepada kekuatan ilahi atas kesuksesan mereka, meskipun mereka tidak menolak untuk mengakui adanya kekuatan-kekuatan itu.[45] Bahkan secuil perasaan-perasaan religius yang adem ayem itu yang masih ada di kalangan Arab Utara tersebut tak dapat dipisahkan dari pengaruh Arab Selatan yang bermukim di Utara.[46] Perbedaan dalam sentimen religius ini tentu saja tercermin dalam pola kepemimpinan suku mereka. Para tetua atau

45. Goldziher, *Muslim Studies*, I, hal. 12–13
46. *Ibid.* hal. 14

syeikh-syeikh di Utara selalu dipilih berdasar prinsip senioritas dalam usia dan kemampuan dalam kepemimpinan. Kadang kala terdapat pertimbangan lain, seperti kebangsawanan dan prestise langsung, tetapi di Selatan hal ini justru kurang penting. Orang Arab di Selatan, di pihak lain, biasa dengan penggantian kepemimpinan berdasar turunan karena kesucian turunan itu. Karena kenyataan inilah para kabilah Arabia Selatan, Aus dan Khazraj, di Yatsrib, menghadirkan iklim yang lebih mudah terpanggil kepada pemikiran keagamaan yang sangat penting dalam keberhasilan Muhammad. Jadi kita boleh beranggapan bahwa mayoritas orang Arab Utara memahami Islam, paling tidak, pada tahap awal penerimaan mereka, sebagai disiplin sosio-politik berdasar agama yang diajarkan Nabi, toh mereka adem ayem saja terhadap perasaan religius. Aus dan Khazraj, aslinya orang Arab Selatan, memahami Islam pada dasarnya sebagai disiplin keagamaan berpadu dengan gerakan sosio-politik, karena dalam budaya masa lalu mereka, meskipun sudah jauh, mereka lebih peka terhadap agama. Ini hanyalah masalah penekanan dalam pendekatan dan pemahaman, paling tidak pada awal responsi spontan.

Ketika Nabi wafat, persoalan penggantiannya difahami sebagai menggabungkan kepemimpinan politik dan religius, suatu prinsip yang dikenal baik oleh orang Arab, meskipun, tentu saja, dengan tingkat penekanan yang berbeda pada salah satu dari dua aspek ini. Bagi sebagian orang, politik lebih diperhatikan ketimbang religius; sedang bagi yang lain, religius lebih diberi perhatian ketimbang politik. Mayoritas Muslim, yang mudah menerima Abu Bakar, lebih memberi tekanan pada sisi sosio-politik dalam penerimaan prosedur adat penggantian kepemimpinan dalam interpretasi baru yang diberikan khalifah pertama itu, sebagaimana akan kita kaji, kemudian. Mereka, secara luas, jika bukan melulu, mengabaikan prinsip keagamaan dan gagasan kesakralan turunan bagi keluarga tertentu. Asumsi ini didukung kuat oleh pernyataan Umar b. Khaththab kepada Ibn Abbas, "Orang tak suka kerasulan dan khilafat berada sekaligus di tangan

Banu Hasyim."[47] Kita harus menyetujui bahwa keduanya, Umar dan Abu Bakar, sadar betul pentingnya gagasan warisan kesakralan dipegang satu golongan Umat. Pada saat bersamaan mereka mestinya juga sadar bahwa jika pemilihan Abu Bakar dibuka untuk dipertanyakan, kesatuan Umat akan menghadapi bahaya serius. Bagaimanapun, mereka menganggap perlu menceraikan khilafat dari kepengurusan turun menurun pada Ka'bah, yang terabadikan dalam kesakralan turunan Banu Hasyim.

Pihak lain, terutama orang-orang Arabia Selatan, berpikir bahwa dalam kepemimpinan Makkah, bersama-sama dengan hak istimewa kependetaan, diwariskan dalam klan 'Abd Manaf lewat Hasyimiyah,[48] meskipun setelah kematian Abdul-Muthalib mereka dibayang-bayangi oleh Banu Umayyah dalam perkara politik. Kebangkitan Muhammad sebagai Utusan Tuhan dan pemegang otoritas tertinggi di Arabia, lagi-lagi membawa Banu Hasyim ke tampuk kekuasaan, suatu fakta yang diakui dengan menyerahnya Abu Sufyan kepada Nabi ketika Makkah jatuh. Bagi sebagian sahabat, karena itu, pilihan logis pengganti Nabi normalnya jatuh ke tangan turunan Hasyim yang lain dan keseluruhan masalah penggantian kepemimpinan komunitas Muslim, bagi mereka, merupakan problema keagamaan yang sangat berarti. Selain kebijakan politik, pertimbangan religius yang berakar dalam harus diperhitungkan melalui para Sahabat tertentu. Mereka ini, kita dapat menyebut mereka para individu berpikiran lebih legalistik tak dapat menyetujui interprestasi yang disodorkan Abu Bakar dan para pendukungnya, karena seperti yang akan kita lihat nanti, mereka memahami kepemimpinan komunitas berada di atas jabatan religius. Bagi mereka, Muhammad adalan pemulih agama benar Ibrahim dan Isma'il, dan karena itu didirinya kesakral-

---

47. Tabari, I' hal. 2769 dst

48. Kebanyakan pendukung Ali di awal perselisihan atas khilafat adalah orang-orang asal Arabia Selatan dan cukup jelas dalam pembelaan mereka terhadap klaim Ali berdasar pijakan religius.

an turunan klannya menjangkau tingkat tertinggi. Ide ini pun didukung kuat oleh Qur'an ketika memaklumatkan, misalnya, *"Sesungguhnya Allah telah memilih Adam, Nuh, keluarga Ibrahim dan keluarga 'Imran melebihi segala umat (di masa mereka masing-masing)."*[49] Para pengulas yang secara bulat menjelaskan bahwa Muhammad termasuk "keluarga Ibrahim" merupakan acuan ayat ini. Jadi ketika ia meninggal penggantinya haruslah orang dari keluarga yang sama dan dikaruniai kualitas-kualitas yang sama melalui prinsip-prinsip yang sama pula.

Dalam kaitan ini, harus diperhatikan konsep Qurani seputar keluarga agung dan bijak, yang sokongannya di mata Tuhan bersumber dari amal dan pengabdian saleh di jalan Allah. Sepanjang zaman, para Nabi secara khusus, prihatin akan jaminan bahwa sokongan Tuhan dilimpahkan kepada mereka untuk tuntutan manusia dipelihara dalam keluarga mereka dan berlanjut pada turunan mereka. Quran berulang-ulang berbicara mengenai para Nabi yang berdoa kepada Tuhan untuk anak-cucu mereka dan memohon kepada-Nya melanjutkan tuntunan-Nya dalam keturunan mereka. Dalam jawaban terhadap doa ini, ayat-ayat Quran membawa bukti langsung akan sokongan khusus Tuhan yang dijamin kepada keturunan langsung para Nabi untuk menjaga keutuhan janji *(Covenant)* ayah mereka, sehingga menjadi teladan yang benar dari kelurusan ayah mereka, dan tetap di atas jalan yang benar yang dicontohkan para Nabi ini. Empat istilah digunakan berulang-ulang dalam Quran untuk mengungkapkan sokongan Allah bagi anak-cucu Nabi: *Dzurriyah, Al, Ahl, dan Qurba.*

Kata *Dzurriyah*, bermakna anak-cucu, keturunan, atau keturunan langsung, telah digunakan dalam tiga puluh dua ayat Quran. Ini digunakan, baik dalam hubungan langsung dengan Nabi-Nabi sendiri agar anak-keturunan mereka tetap berada di jalan mereka maupun tugas tuntunan mereka dilanjutkan kepada anak-cucu mereka. Sering kata

49. III, 33

ini digunakan dalam ayat-ayat di mana para Nabi mengklaim bahwa Tuhan telah memilih mereka sebagai model kebajikan berdasar turunan langsung mereka dari Nabi-Nabi lain. Prihatin kepada anak-cucu Nabi ini direfleksikan dalam ayat (II, 124) di mana Ibrahim dikatakan Tuhan: *"Aku akan menjadikan engkau Imam bagi kaummu."* Lalu Ibrahim menanggap, *"Dan bagaimana dengan anak-cucuku (Dzurriyah)?"* Tuhan menjawab, *"Janji-ku tidak meliputi orang-orang yang sesat."* Dalam ayat semacam (14, 37) Ibrahim memohon kepada Tuhan:

> *"Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau* (Baitullah) *yang dihormati, ya Tuhan kami* (yang demikian itu) *agar mereka mendirikan shalat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezkilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur."*

Doa ini merupakan jawaban menyenangkan ketika Tuhan berfirman (19, 58):

> *"Mereka itu adalah orang-orang yang telah diberi ni'mat oleh Allah, yaitu para Nabi dari keturunan Adam, dan dari orang-orang yang Kami angkat bersama Nuh* (dalam Perahu), *dan dari keturunan* (dzurriyah) *Ibrahim dan Israil, dan dari orang-orang yang telah Kami beri petunjuk dan telah Kami pilih."*

Istilah *Al*, bermakna lebih dekat atau hubungan terdekat melalui keturunan ayah atau moyang yang sama atau keluarga atau kekerabatan seseorang, digunakan dalam Quran sebanyak dua puluh enam kali dalam hubungan dengan keturunan para Nabi, atau yang mengganti mereka dalam hidayat dan sokongan khusus dari Tuhan. Aya menggambarkan Muhammad sebagai orang dari k Ibrahim telah dikutip di atas. Dalam ayat la kita dapati:

"Ataukah mereka dengki kepada manusia (Muhammad) *lantaran karunia yang Allah telah berikan kepada manusia itu? Sesungguhnya Kami telah memberikan Kitab dan Hikmah kepada keluarga Ibrahim* (Al Ibrahim), *dan Kami telah berikan kepadanya kerajaan yang besar."*

Kata *Ahl*, yang banyak digunakan dalam Quran, selalu bermakna sama dengan *Al*, meskipun ia juga digunakan dalam arti yang lebih luas dalam menunjuk kepada masyarakat suatu kota atau penduduk, grup, atau pengikut-pengikut. Bila digunakan dalam kata penghubung dengan istilah *bait: Ahl al-bait*, ia mengacu kepada keturunan langsung suatu keluarga atau keluarga tertentu dari "rumah" yang sama atau *bait*. Dalam bentuk gabungan ini, *Ahl al-bait* digunakan dalam Quran khususnya dalam menunjuk pada keluarga dekat Muhammad. Dalam ayat 33 Surat 33, kita dapati:

"Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahl al-bait (Muhammad) *dan mensucikan kamu sesuci-sucinya."*

Semua mufassir Quran sepakat dalam pendapat, bahwa istilah *ahl al-bait* dalam ayat ini menunjuk kepada Fathimah putri Muhammad, Ali sepupu dan menantunya, dan dua cucu kesayangannya, Hasan dan Husain.

Istilah keempat, *qurba* (dari akar kata *qaruba*, kedekatan) berarti dekat atau hubungan darah, kerabat, atau sanak. Seperti halnya dengan istilah *Ahl al-bait*, istilah qurba juga digunakan khususnya bagi kerabat dekat Muhammad. Maka Quran (42, 23) mengatakan:

"Itulah (karunia) *yang* (dengan itu) *Allah menggembirakan hamba-hamba-Nya yang beriman dan mengerjakan amal saleh. Katakanlah* (hai Muhammad): *"Aku tidak meminta kepadamu sesuatu upah pun atas seruanku kecuali kecintaan kepada kerabat*(-ku)."

Tentang ayat ini, para mufassir sekali lagi bersepakat bulat bahwa kata *quraba* menunjuk kepada kerabat Muhammad – Fathimah, Ali, Hasan dan Husain. Satu-satunya

ketidaksepakatan muncul setelah para mufassir Sunni memasukkan juga istri-istri Muhammad, sedangkan mufassir Syi'ah tidak demikian.

Jumlah total ayat yang mencantumkan permohonan bagi pelimpahan khusus dan jaminan bagi bermacam keluarga Nabi oleh Tuhan, mencapai ratusan dalam Quran. Dari sini kita dapat menarik dua kesimpulan. Jika seseorang menerima dalil bahwa Quran diturunkan dalam kerangka yang dapat difahami dalam kondisi budaya Arabia abad ketujuh, maka dengan sendirinya bahwa gagasan kesakralan keluarga Nabi merupakan prinsip yang diterima secara umum pada waktu itu. Bahkan lebih penting dari itu adalah, kenyataan bahwa pengulangan Quran seputar gagasan ini tentu meninggalkan kesan di kalangan sebagian Muslim bahwa keluarga Muhammad memiliki prerogatif keagamaan atas yang lain.

Baik Banu Taim b. Murrah, klan Abu Bakar, maupun Banu 'Adi b. Ka'ab, kaum Umar, tidak pernah dipandang mulia dalam hal keagamaan manapun. Jadi golongan yang menekankan azas religius, tak dapat menerima mereka sebagai calon pengganti Muhammad. Kandidat hanya mungkin dari Banu Hasyim, dan di kalangan mereka, sosok Ali merupakan yang paling menonjol. Ia pun merupakan cicit Hasyim dan cucu Abdul-Muthalib; ia putra Abu Thalib, paman Muhammad, yang telah memelihara Nabi dan memberikan cinta ayah kepada Muhammad yang telah kehilangan ayah sebelum ia lahir. Ali adalah orang yang terdekat dan sekutu Muhammad yang paling dekat, karena Muhammad telah bertindak sebagai pelindungnya selama masa kelaparan Makkah, dan beliau kemudian mengadopsinya sebagai saudara, baik sebelum Hijrah maupun di Madinah.[50] Ia lelaki pertama yang memeluk Islam;[51] Khadijah

---

50. Ibn Hisyam, I, hal. 262 dst; II, hal. 150 dst; Baladzuri, I, hal. 270; Ibn Habib, *Muhabbar*, hal. 70

51. Menurut Ibn Ishaq, Ali berusia sepuluh tahun ketika Muhammad pertama kali menerima wahyu dan orang pertama yang shalat bersama Nabi dan

adalah wanita pertama. Ia juga suami Fathimah, anak perempuan Rasul satu-satunya yang hidup, di samping juga sebagai ayah dari dua cucu Nabi, al-Hasan dan al-Husain, yang keduanya sangat dicintai Muhammad.

Tampak bahwa kualitas dan kebajikan pribadi yang diwariskan ini memberikan Ali tempat yang unik dan menguntungkan atas anggota keluarga dan para sahabat Muhammad yang lain, dan mendatangkan kepadanya sekelompok teman yang taat kepadanya dengan semangat tenggang rasa luar biasa, bahkan sejak Muhammad masih hidup. Barangkali, itulah sebabnya maka Syi'ah mengklaim bahwa Syi'isme telah ada sejak Muhammad masih hidup. Para penulis bid'ah *(heresiographer)* paling awal, Sa'd al-Asy'ari dan An-Nawbakhti, menyatakan dengan jelas bahwa Syi'isme – dalam pengertian penghormatan dan apresiasi khusus terhadap jasa-jasa pribadi Ali – telah timbul di masa Muhammad hidup.[52] Selain itu, ide kualifikasi superior Ali untuk kekhalifahan dikuatkan pula dengan serangkaian peristiwa yang terjadi semasa hidup Rasul, dimana beliau memperlihatkan perhatian khusus pada Ali. Sebagian perhatian itu harus ditunjukkan sebagai ilustrasi seputar pertumbuhan Ali dalam prestise dan kemurahan hati:

1. Sejak awal misinya, ketika ayat, *"Berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat,"* (26,214) diwahyukan (kira-kira tiga tahun setelah wahyu Muhammad yang pertama, dan setelah Khadijah, Ali, dan Abu Bakar masuk Islam), Nabi mengumpulkan seluruh anggota Banu Abdul-Muthalib dan mengabarkan kepada mereka

---

Khadijah (Ibn Hisyam, I, hal. 262; Baladzuri, I, hal. 112). Sebagian kecil penulis yang relatif awal mencantumkan Abu Bakar sebagai Muslim pertama karena usia muda Ali. Lihat *Isti'ab*, III, hal. 1090 dst, yang memberikan banyak hadis dengan berbagai *isnad* yang mendukung pandangan bahwa Ali-lah lelaki pertama yang menerima Islam dan shalat bersama Muhammad, sedangkan Abu Bakar adalah orang pertama yang mengumumkan keislamannya di depan umum.

52. Sa'd al-Asy'ari, *Firaq*, hal. 15; Nawbakhti, *Firaq*, hal. 23

tentang misinya. Dalam menjelaskan tugasnya, ia meminta dukungan dan bantuan dalam memajukan tugas itu. Bukannya pertolongan, Nabi justru menerima cemoohan; kekecualian satu-satunya hanyalah Ali yang, meskipun baru berusia tiga belas tahun, memberikan dukungan antusiasnya kepada Nabi.[53]

2. Prerogatif persaudaraan religius antara Ali dan Muhammad, yang telah dikemukakan di atas harus digarisbawahi dalam rangkaian *event* ini. Nabi mengangkat Ali sebagai saudaranya dalam iman *(ukhuwwah)* baik sebelum Hijrah maupun di Madinah. Ini fakta historis yang demikian mencolok sehingga tidak satu pun sejarawan yang menolak.

3. Kedudukan Ali hanya dapat diangkat di mata para Sahabat ketika ia ditunjuk Muhammad sebagai pembawa panji. baik di Badar maupun Khaibar, dan dalam peperangan lainnya.[54]

4. Penunjukan Ali oleh Rasul sebagai wakilnya di Madinah sewaktu ekspedisi ke Tabuk, adalah catatan penting lain untuk daftar pujian Ali.[55] Dalam kesempatan inilah hadis masyhur dirawikan bahwa Muhammad berkata kepada Ali, *"Engkau bagiku seperti Harun bagi Musa, hanya saja, tak ada Nabi lagi sesudah aku."*[56] Hadis yang berkait dengan peristiwa Tabuk ini telah dicatat oleh hampir seluruh sejarawan dan ahli hadis. Ketika kita melihat bahwa Muhammad mengacu pribadi dan misinya pada banyak keserupaan dengan Nabi-Nabi besar lain masa lampau, kita tak sulit menerima hadis ini. Dalam satu dari beberapa bagian Quran menyangkut subyek ini (20, 29-32), Musa memohon kepada Tuhan: *"Dan jadikanlah untukku seorang pembantu dari keluargaku,* (yakni) *Harun, saudaraku,*

53. Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 277. Juga lihat ulasan Thabari, Ibn Katsir, dan Tsa'labi di bawah ayat 214, Surah XXVI
54. Ibn Hisyam, II, hal. 264; III, hal. 349; *Isti'ab*, III, hal. 1097; *'Iqd*, IV, hal. 312
55. Ibn Hisyam, IV, hal. 163
56. Ibn Hisyam, dikutip di tempat yang sama; Bukhari, *Shahih*, II, hal. 194; Nawbakh *Firaq*, hal. 19; 'Iqd, IV, hal. 311; *Isti'ab*, III, hal. 1099 dst.

teguhkanlah dengan dia kekuatanku, dan jadikanlah dia sekutu dalam urusanku." Pembandingan Muhammad seputar dirinya dengan Musa akan tidak komplit tanpa Harun; dan jelas tidak ada orang lain dalam keluarganya kecuali Ali yang dapat melayaninya sebagai Harun.

5. Lalu peristiwa sangat penting lain adalah, pengumuman Surah Al-Bara'ah (Quran 19). Di tahun kesembilan Hijrah, Rasul mengirim Abu Bakar untuk memimpin rombongan yang akan menunaikan ibadah Haji. Setelah Abu Bakar bertolak ke Makkah, Surah *Bara'ah* diwahyukan kepada Rasul, untuk diumumkan kepada masyarakat, khususnya kepada kaum kafir. Ketika jamaah bertanya kepada Rasul, apakah beliau akan mengamanatkan penyampaian Surah itu kepada Abu Bakar untuk disampaikan atas namanya, ia menjawab, "Tidak, Aku tidak akan mengirim kepada siapa pun kecuali orang dari keluargaku *(rajulun min ahli baiti).*" Lalu Nabi memanggil Ali dan menyuruhnya mengambil untanya dan langsung ke Makkah dan menyampaikan pesan Quran kepada jamaah atas namanya.[57]

Tidak ada dasar berarti untuk meragukan kebenaran *event* ini, yang telah direkam oleh berbagai penulis dari seluruh Mazhab, dan yang tampak masuk akal dalam konteks mereka. Bahkan jika seseorang cenderung punya prasangka dan ragu, ia tak mungkin mendapat dasar pijakan yang bisa dipertanggungjawabkan, sebab peristiwa-peristiwa pengangkatan Ali ini sudah beredar luas sehingga mayoritas sejarawan dan ahli hadis paling awal pasti mencatatnya. Dalam rangkaian peristiwa ini, hadis Ghadir Khum yang terkenal tetapi kontroversial, yang ditempatkan Syi'ah sebagai yang terpenting, telah diabaikan secara sengaja. Peristiwa ini dinamai menurut sebuah tempat bernama Ghadir Khum, sebuah danau atau rawa dengan beberapa pepohonan rindang, terletak hanya beberapa mil dari Makkah, arah ke Medinah, tempat mana orang berpencar

57. Ibn Hisyam, IV, hal. 190 (diulang oleh mayoritas sejarawan dan ahli hadis)

ke arah tujuan masing-masing. Ketika Muhammad dalam perjalanan pulang dari Haji Perpisahannya, ia berhenti di Ghadir Khum pada 18 Dzu'l-Hijjah (10 Maret 632 M) untuk mengumumkan kepada rombongan haji yang menemaninya dari Makkah dan yang akan berpencar dari persimpangan ini. Dengan perintah Rasul mimbar atau podium khusus dibuat dari cabang pohon dibangun untuknya. Setelah sembahyang dzuhur, Nabi duduk di mimbar dan menyampaikan khutbahnya yang terakhir kepada khalayak terbesar tiga bulan sebelum kematiannya. Sambil memegang tangan Ali, Muhammad bertanya kepada para pengikutnya, apakah benar Ali lebih unggul dalam otoritas dan layak menjadi pemimpin kamu ketimbang mukminin dari mereka sendiri? Khalayak menjawab serempak: "Ya Benar, Wahai Rasulullah." Beliau lalu memaklumatkan: *"Siapa yang menganggap aku* sebagai maula-nya (pelindung, tuan, pemimpin, teman), maka *Ali pun* maula-nya (man kuntu mawlaahu fa 'Ali mawlahu). *Ya Allah, lindungilah orang yang melindunginya, dan musuhilah orang yang memusuhinya* (Allahumma waali man waalaahu wa 'ada man 'aadaahu)."

Sepanjang menyangkut kebenaran peristiwa itu sendiri, hampir tidak pernah ditolak atau dipertanyakan, bahkan oleh ulama Sunni yang paling kolot sekalipun, yang justru mereka sendiri merekamnya. Yang paling menonjol di antara mereka adalah Imam Ahmad b. Hanbal dalam *Musnad*-nya, Tirmidzi, Nasa'i, Ibnu Majah, Abu Daud dan hampir seluruh penulis *Sunan* lainnya, Ibnu Atsir dalam *Usad al-Ghabah*-nya, Ibn 'Abd al-Barr dalam *Isti'ab*-nya, diikuti oleh seluruh penulis karya biografi dan bahkan Ibn 'Abd Rabbih dalam *'Iqd al-Farid*-nya, dan Jahiz dalam *'Utsmaniyyah*-nya.[58] Hadis-hadis Ghadir dilaporkan begitu melimpah dan begitu umum dibuktikan oleh ratusan perawi

---

58. Lihat Veccia Vaglieri, EI^2 articles "Ghadir Khum", di mana dicantumkan referensi-referensi sasaran pada seluruh karya di atas kecuali *'Iqd*, IV, hal. 311

dari berbagai mazhab sehingga percuma untuk meragukan kebenarannya. Ibnu Katsir,[59] seorang pendukung pandangan Sunni paling gigih, telah menghabiskan tujuh halaman bagi subyek ini dan telah mengumpulkan sejumlah besar aneka *isnad* dari mana hadis itu dirawikan. Ibn Katsir pula yang melaporkan kepada kita bahwa sejarawan tersohor Ath-Thabari, dalam dua jilid karyanya yang tak selesai berjudul *Kitab al-Fadha'il* (dicantumkan juga oleh Yaqut dalam *Irsyad*-nya, jilid VI, hal. 452), menulis penuh khutbah Rasul dalam menyokong Ali di Ghadir Khum. Sarjana modern, Husain Ali Mahfuz, dalam risetnya yang dalam seputar masalah Ghadir Khum, telah mencatat dengan dokumentasi bahwa hadis ini telah dirawikan oleh paling sedikit 110 Sahabat, 84 tabiin, 355 ulama, 25 sejarawan, 27 ahli hadis, 11 mufassir, 18 teolog dan 5 filolog.[60] Kebanyakan dari mereka kemudian dicatat sebagai orang-orang dari kelompok Sunni.

Horovitz[61] dan Goldziher,[62] dalam kajian mereka mengenai hadis Ghadir Khum, menyatakan bahwa bukti tertua dari hadis ini adalah syair Kumait (meninggal 126/743-4), yang tak diragukan lagi keautentikannya. Penolakan dua sarjana ini untuk menerima bukti lain sebelum Kumait, berdasar pada anggapan skeptis mereka bahwa syair-syair penyair Rasul, Hasan b. Tsabit, walau ditulis di tempat terjadinya peristiwa, mungkin tidak asli. Namun, sumber-sumber Syi'i, dan sebagian ahli Sunni, mengklaim bahwa bukti tertua adalah syair Hasan b. Tsabit, yang mana sang penyair, dengan persetujuan Nabi, serta merta menyusun dan mendeklamasikan,[63] ketika orang-orang memberi

59. *Al-Bidayah wa al-Nihayah* (Kairo, 1348–51 H), V, hal. 208–14
60. *Tarikh asy-Syi'ah* (Karbala, tidak bertanggal), hal. 77. Di zaman modern berjilid-jilid karya seputar Ghadir Khum telah terbit; Amini dengan karya *Al-Ghadir* dalam 38 jilid, dan Al-Musawi dalam *'Abaqat al-Anwar*, dalam 34 jilid; seluruhnya membahas *rijal* seputar hadis.
61. *EI*[1] *article* "Kumayt"
62. Bandingkan EI[4] *article* "Ghadir Khum", Bibliografi
63. Amini, *Ghadir*, II, hal. 32; juga lihat Amili, *A'yan asy-Syi'ah*, III/i, hal. 524–32

ucapan selamat kepada Ali dalam kesempatan itu. Melihat kepada kenyataan bahwa Hasan menemani Nabi pada perjalanan historis haji pertamanya setelah hijrah, dan kenyataan bahwa sang penyair biasanya menyusun dan membacakan syair-syair pada semua peristiwa mencolok dari aktifitas Nabi, hampir tidak mungkin bahwa peristiwa ini lewat begitu saja tanpa dicatat oleh Hasan, penyair-pelapor resmi Muhammad.

Peristiwa itu, bagaimanapun, tidak direkam oleh sebagian sumber yang biasanya digunakan untuk kajian riwayat hidup Rasul, seperti Ibn Hisyam, Thabari, dan Ibn Sa'ad. Apakah mereka sengaja diam mengenai perhentian Muhammad di Ghadir Khum, atau, jika mereka mencantumkannya, mengapa mereka tak berkomentar tentang hadis ini? Veccia Vaglieri menerangkan sikap segelintir penulis ini, yakni bahwa mereka "jelas, khawatir membangkitkan permusuhan Sunni yang sedang berkuasa, dengan menyediakan bahan untuk polemik Syi'i, yang menggunakan kata-kata ini untuk mendukung tesis mereka tentang hak Ali bagi kekhalifahan. Akibatnya, para penulis biografi Muhammad dari Barat, yang karya mereka berdasar sumber-sumber ini, ikut tidak menyinggung peristiwa Ghadir Khum. Namun, adalah pasti bahwa Muhammad berbicara di tempat ini dan menuturkan kalimat terkenal itu, karena masalah kejadian ini telah dipelihara, baik dalam bentuk ringkas maupun detil, tidak hanya oleh Ya'qubi, yang simpatinya kepada perjuangan Ali sudah sangat dikenal, tapi juga dalam kumpulan hadis yang dianggap sebagai dalil-dalil agama, khususnya dalam *Musnad* Ibn Hambal; dan hadis ini sudah begitu melimpah dan terbukti kebenarannya melalui berbagai *isnad* sehingga kiranya tak mungkin untuk menolaknya."[64]

Namun, dari pertikaian Sunni dan Syi'i, bukan – dan tidak pernah – mengenai kebenaran peristiwa Ghadir Khu, juga tidak tentang deklarasi Nabi dalam menyokong

---

64. EI^2 *article* "Ghadir Khum"

Ali, seperti dikutip di atas; ketidaksepakatan sesungguhnya adalah dalam makna kata *maula* yang digunakan Nabi. Syi'ah tegas-tegas mengartikan sebagai pemimpin, tuan, dan pelindung, dan karena itu secara eksplisit sebagai calon pengganti Nabi. Sunni, di pihak lain, menafsirkan kata *maula* sebagai teman, atau kerabat dan orang kepercayaan paling dekat.[65] Memang kayanya makna dari banyak kata Arab yang bisa saja menimbulkan arti bercabang, membuat kedua interpretasi itu valid. Sunni, sekalipun menerima hadis itu, menyatakan bahwa dalam kalimat itu Rasul hanya bermaksud mendesak para pengikutnya untuk memuliakan dan mencintai sepupunya dan suami dari satu-satunya putri beliau. Lebih jauh, Sunni menerangkan keadaan yang memaksa pendesakan Rasul itu karena ada orang yang bersungut terhadap Ali akibat perlakuan keras dan kakunya dalam pembagian rampasan perang hasil ekspedisi Yaman, yang berlangsung di bawah kepemimpinan Ali, dan dari mana ia, bersama-sama dengan mereka yang ikut dalam ekspedisi, langsung menuju Makkah untuk bergabung dengan Rasul dalam upacara haji. Untuk melenyapkan perasaan buruk ini terhadap menantunya, Rasul berkata dalam sikap ini.[66] Meski menyetujui penjelasan sebagaimana yang dikemukakan, bagaimanapun kenyataan tetap menunjukkan bahwa deklarasi Nabi dalam sikap yang tidak biasa itu, menyamakan Ali dalam otoritas dan oknum dengan dirinya, memberikan dasar kuat bagi klaim-klaim Syi'i.

Menyepakati karakter kontroversial dalam interpretasi hadis Ghadir Khum, peristiwa yang dikemukakan di atas dapat difahami oleh sebagian Sahabat Nabi sebagai indikasi kecondongannya terhadap Ali, meskipun ia tidak atau tidak dapat mencalonkannya secara eksplisit, barangkali karena adat lama orang Arab Utara untuk menyerahkan pemilihan kepada masyarakat. Secara umum rintangan

65. **Ibn Katsir, dikutip di tempat yang sama.**
66. ***ibid.***

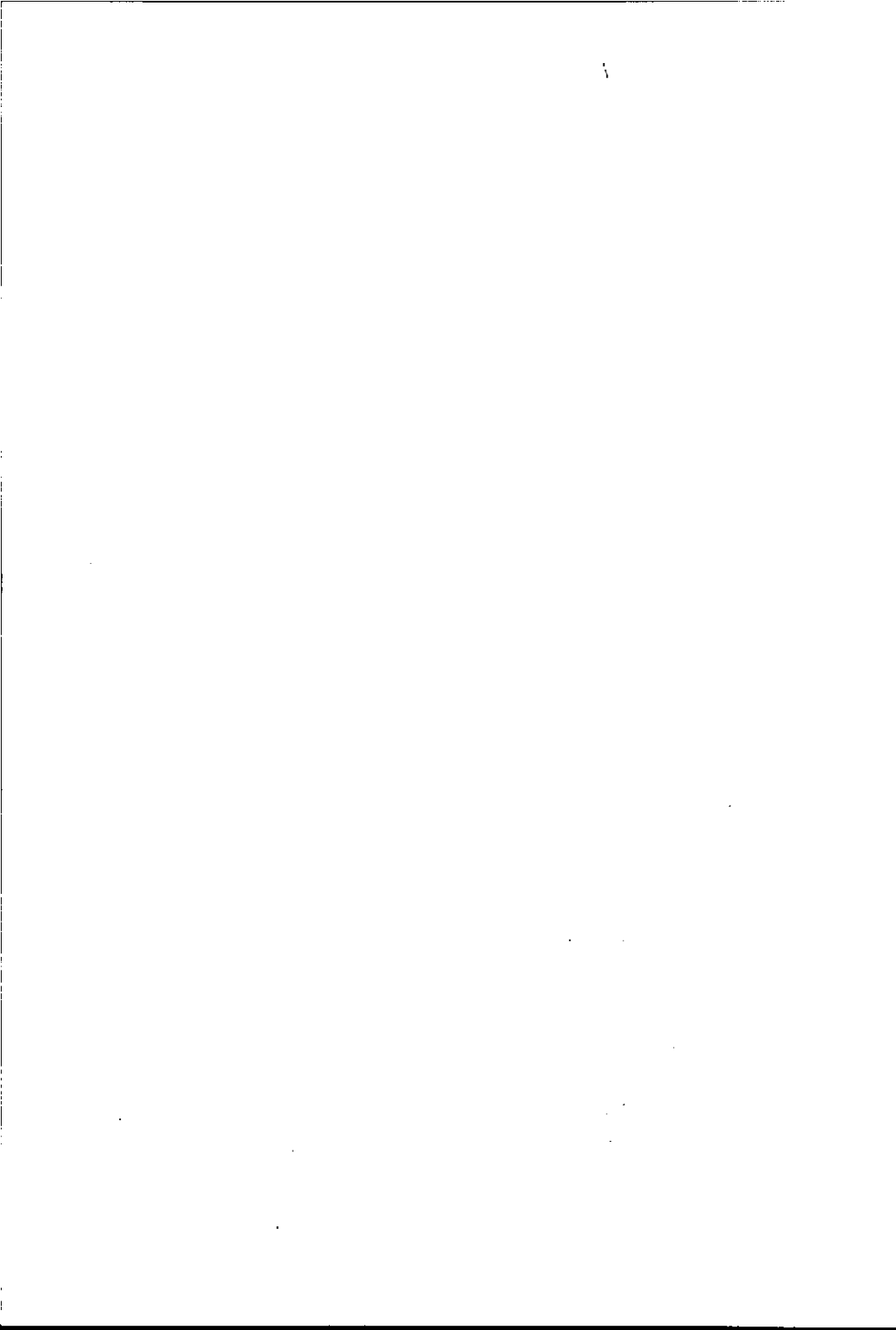
dalam perjuangan Ali dikatakan karena ia terhitung muda usia di kala Muhammad wafat. Bagaimanapun, sumber kita tidak luput menunjuk bahwa, meskipun "Senat" *(Nadwah)* Makkah pra-Islam secara umum merupakan dewan orang tua saja, putra-putra tetua Qushayy merupakan kekecualian dari batasan umur ini dan diterima dalam dewan meskipun usia mereka masih muda. Di waktu kemudian, konsesi yang lebih liberal tampak mulai digemari; Abu Jahl diterima walaupun masih muda, dan Hakim b. Hazm disetujui ketika ia baru berusia lima belas atau dua puluh tahun.[67] Ibn 'Abd Rabbih mengatakan kepada kita, "Tidak ada raja monarkis bagi orang Arab Makkah di zaman Jahiliah. Kapan saja perang berkecamuk, mereka mencabut surat suara di antara tetua dan memilih salah satu sebagai 'raja', di mana ia seorang yang belum dewasa atau remaja. Jadi di waktu perang Fijar, giliran Banu Hasyim, dan sebagai hasil pemungutan suara, Al-Abbas, yang masih belia, dipilih, dan mereka mendudukkannya di atas perisai."[68] Di saat wafat Muhammad, Ali paling tidak berumur tiga puluh tiga tahun, sementara sumber lain mengatakan, usianya adalah tiga puluh enam tahun.

Kesimpulannya, gagasan bahwa masalah penggantian merupakan masalah religius semata, ketimbang politik belaka, pemahaman populer tentang kesakralan keturunan Banu Hasyim, bersama dengan kejadian-kejadian yang terjadi di zaman hidup Rasul dalam menyokong Ali, membawa pada kristalisasi pandangan menyangkut kepemimpinan umat, di mana sejumlah Sahabat Rasul berpikir bahwa Ali-lah yang paling layak untuk menjaga agar Perjanjian itu tetap terpelihara. Dalam perdebatan puncak seputar peristiwa Saqifah, segera setelah Nabi wafat, sahabat-sahabat ini tidak segan-segan menyuarakan opini mereka. Hasil ketidaksepakatan, yang kini kami alihkan ke sana,

---

67. Azraqi, *Akhbar Makkah*, I, hal. 65; Ibn Durayd, *Istyiqaq*, hal. 97
68. *'Iqd*, III, hal. 315

menandai awal dari apa yang akhirnya berkembang ke dalam perpecahan umat secara permanen, antara Sunni dan Syi'i.

* * *

BAB 2

SAQIFAH: MANIFESTASI PERTAMA

Dalam tiap upaya menentukan asal-muasal perasaan-perasaan seorang Syi'i dalam Islam, orang harus berusaha memeriksa secara detil peristiwa paling dini di mana perasaan itu memanifestasikan dirinya. Sejarah masyarakat dalam tiap cabang, apakah politik, budaya, agama, atau undang-undang adalah sesuatu yang berkesinambungan. Tidak ada organisasi religius atau kemasyarakatan, juga tidak ada titik pandang khusus dalam tradisi religius dapat difahami secara saksama tanpa merujuk pada awal kebangkitan nyatanya.

Secara historis, peristiwa Saqifah adalah kaitan yang tak dapat diputuskan dengan kemunculan pandangan Syi'i. Saqifah, sebutan bagi peristiwa itu, adalah balairung tua di Madinah tempat di mana orang biasa menggunakannya untuk diskusi dan menyelesaikan problema genting mereka. Di sanalah, segera setelah terbetik berita kematian Rasul, orang Madinah berkumpul untuk memilih pemimpin mereka. Di sanalah sekelompok Muhajirin memaksakan kepada kaum Anshar kehendak mereka untuk menerima Abu Bakar sebagai pemimpin tunggal umat. Dalam pertemuan di Saqifah ini, sebagian suara diajukan dalam mendukung klaim Ali bagi khilafah; maka "Saqifah" harus diambil sebagai nama umum bagi awal perpecahan Muslimin. Mengabaikannya dalam rangka menyelidiki sejarah Syi'ah dan perkembangannya yang kemudian dalam Islam, pasti akan membawa kepada kesalahfahaman dan kesimpulan yang salah. Oleh sebab itu, merupakan keharusan

sejarah untuk menguji laporan rapat Saqifah dan berusaha menetapkan pokok-pokok yang terbit di dalamnya yang akhirnya menemukan ekspresinya dalam penegakan disiplin Syi'ah dalam Islam.

Karakteristik masalah penulisan sejarah harus dimasukkan secara serius ke dalam pertimbangan sebelum usaha dapat dibuat untuk melukiskan peristiwa Saqifah. Orang berhak mempertanyakan kebenaran laporan-laporan itu dalam memastikan detil yang tepat tentang apa yang terjadi dalam pemilihan pengganti pertama Rasul. Sifat kontroversial subyek itu sendiri dan kesukaran yang dikandung dalam sumber bahan acuan, menjadikan tugas penyelidikan ini sangat sulit. Kesukaran ini makin serius ketika kita mencatat bahwa laporan paling awal tentang peristiwa itu dimasukkan ke dalam penulisan sistematik tidak sebelum paruh pertama abad kedua Islam, dan selama pemerintahan dua khalifah Abbasiyah pertama. Penulisan mulai ketika perpecahan komunitas Muslim ke dalam kelompok Sunni dan Syi'i telah jauh ke dalam jantung Muslimin, dan kedua kubu saling menuduh atas penyimpangan dari jalan Islam yang benar. Dalam keadaan ini, tampak sangat mungkin bahwa berbagai laporan yang melukiskan rapat pemilihan Abu Bakar diedarkan dari aneka tempat menurut kepentingan mereka masing-masing. Karena itu, orang mungkin mencurigai laporan sejarawan simpatisan Syi'ah seperti Ibn Ishaq, Ya'qubi dan Mas'udi sebagai orang yang condong kepada Syi'ah; demikian pula tulisan Ibn Sa'ad, Baladzuri, dan bahkan Thabari sebagai laporan dalam corak Sunni. Namun, penelitian hati-hati semua sumber yang disebut di atas menunjukkan bahwa, peristiwa Saqifah dilaporkan – dalam gambaran luas dan butir-butir pentingnya – dalam cara yang sangat serupa, tentu dengan beberapa perbedaan dalam detil, dalam memanfaatkan bahan, dan dalam menekankan pada satu atau lain laporan. Perbedaan ini jelas mengisyaratkan kecenderungan masing-masing penulis atau sumber informasi mereka terhadap satu atau lain sisi, dan dapat dilacak, meskipun bukan tanpa kesulitan. Demikian

juga laporan dari segelintir penulis yang mengambil posisi ekstrim untuk mendukung suatu pandangan khusus pun dapat dibedakan dengan gampang ketika dibanding-bandingkan dengan laporan lain.

Untuk kajian tentang sifat ini, akan lebih tepat mencomot dan menguji hadis koheren paling awal yang masyhur sebagai dasar perbandingan dengan laporan yang direkam para penulis lain. Karya paling awal yang masih ada yang melaporkan episode Saqifah adalah Muhammad b. Ishaq b. Yasar (lahir 85/704, meninggal 151/768), yang karya *Sirat Rasul Allah*-nya merupakan biografi Rasul pertama yang komprehensif. Laporannya, meskipun ringkas dan singkat, memberikan hampir seluruh informasi pokok tentang peristiwa itu tanpa menyuruk pada banyak detil dan berbagai laporan yang disampaikan oleh para penulis yang menyusulnya segera. Singkatnya, laporan Ibn Ishaq tentang Saqifah mudah difahami karena karyanya terutama membahas hidup dan karir Rasul. Peristiwa Saqifah dengan seluruh perinciannya, karena itu, berada di luar lingkup karyanya – bahwa peristiwa itu ternyata disebut juga barangkali karena kenyataan hal itu terjadi sebelum pemakaman Rasul. Ini terbukti dari urutan penutupan bagian-bagian karya biografinya itu, yang mengurai tentang: 1. Sakitnya Rasul, 2. Kematiannya, 3. Kejadian Saqifah Bani Sa'idah, 4. Persiapan penguburan dan pemakaman Nabi.

Pertama, Ibn Ishaq memperkenalkan peristiwa itu hanya dalam beberapa kalimat dan tanpa mengutip otoritasnya.[1] Ini merupakan kebiasaan Ibn Ishaq untuk memperkenalkan hadis kolektif pertama dengan memadukan berbagai laporan ke dalam cerita sederhana yang bertindak sebagai pengantar bagi pembahasan detil yang mengikutinya. Dalam hal ini ia membuktikan dirinya sebagai murid setia gurunya, Az-Zuhri, yang merupakan orang pertama

---

1. Ibn Hisyam, IV, hal. 306 dst.

yang memperkenalkan hadis kolektif.[2] Lalu yang berupa paragraf pengantar sederhana dalam cerita Saqifah Ibn Ishaq itu disampaikan oleh orang lain dengan *isnad* (mata rantai perawi) dan dengan kata-kata yang sedikit bervariasi dan panjang. Setelah kata pembukaan yang singkat ini Ibn Ishaq menyampaikan seluruh peristiwa dalam satu hadis tunggal yang cukup panjang, yang memakan sekitar tiga setengah halaman,[3] dan meliputi hampir seluruh butir penting peristiwa tersebut. Hadis ini patut mendapat sedikit observasi. Pertama, seluruh kisah disampaikan dalam kata-kata Khalifah kedua sendiri, Umar b. Khaththab, dalam salah satu khutbah Jum'atnya di masjid Madinah. Umar adalah orang yang menjalankan disiplin keras dalam mengawasi formalisme keagamaan, shalat Jum'at harus dihadiri oleh sejumlah besar orang di Madinah, dan penjelasannya yang rinci harus beredar luas di kalangan Muhajirin dan Anshar agar tidak ada pemalsuan di kemudian hari yang disangkutkan kepada dirinya. Kedua, pidato ini dilaporkan hampir secara lengkap oleh mayoritas sejarawan yang mengikuti Ibn Ishaq, seperti Thabari dan bahkan Baladzuri, yang sering menulis dengan memilih-milih dulu untuk mendukung pandangan Sunni di zamannya. Ketiga, tak ragu lagi, benar bahwa Umar bin Khaththab sendiri memainkan peran paling penting di saat genting itu, dengan mengambil inisiatif dalam menentukan arah peristiwa Saqifah, dan malah merupakan spirit yang menggerakkan pemilihan Abu Bakar. Laporan dalam kata-katanya sendiri yang diterima secara serempak itu, karenanya merupakan dokumen sejarah paling penting. Keempat, Ibn Ishaq memulai laporan itu dengan kata-kata pemula "dalam hubungan dengan peristiwa-peristiwa ini (Saqifah) Abdullah b. Abu Bakar mengatakan kepadaku." . . .ini menandakan di samping laporan Umar, Ibn Ishaq menilik laporan dan

2. 'Abd al-'Aziz ad-Duri, "Al-Zuhri, A Study on the Beginnings of History Writing in Islam", BSOAS, XIX (1957), hal. 8.
3. Ibn Hisyam, IV, hal 307–10.

masalah detil lain, tapi untuk singkatnya, ia mengambil salah satu yang ia anggap paling dapat dipercaya, dan pada saat yang bersamaan, cukup komprehensif untuk meliput seluruh peristiwa itu.

Isnad laporan ini dalam Ibn Ishaq adalah langsung, pendek, berdasar pada informasi orang Madinah semata. dan diawali dengan kata kerja tertentu serta kontak pribadi, yakni *"haddathsani"* (ia mengatakan kepadaku). *Isnad* itu tertulis: "Abdullah b. Abu Bakar mengatakan kepadaku dari (1) Ibn Syihab az-Zuhri (2) dari Ubaidillah b. Abdullah b. Utbah b. Mas'ud (3) dari Abdullah b. al- Abbas." Baik Abdullah b. Abu Bakar[4] (lahir kira-kira 60/679-80, meninggal kira-kira 130/747-8) maupun Zuhri[5] (lahir kira-kira 51/671, meninggal 124/742) termasuk generasi ketiga *(tab'it-tabi'in)* setelah Nabi, dan generasi kedua bagi para ahli hadis. Keduanya adalah pelopor penulisan sejarah Islam, dan keduanya menerima bahan mereka dari *tabi'in*, yang pada gilirannya merupakan saksi mata atas peristiwa itu, mengingat mereka sudah menginjak usia pemuda atau telah menerima informasi dari para sahabat Nabi. Dengan riset penulisan sejarah Islam belum lama ini oleh Nabia Abbott[6] dan lain-lain. sudah dipastikan bahwa hidup, perang, dan karir Rasul, keseluruhannya dikenal sebagai *Shirah*, bersama dengan peristiwa yang terjadi kemudian. menjadi obyek riset historis dimulai dengan generasi setelah Muhammad. Dalam hubungan ini muncul nama-nama seperti Aban[7] (lahir kira-kira 20/641, meninggal kira-kira 100/718-19), putra Khalifah Utsman; Urwah b. az-Zubair b. al-Awwam[8] (lahir 23/644. meninggal 94/712-13); Wahb b. Munabbih[9] (lahir 34/654-5, meninggal 110/728-9);

4. *Tahdzib*, V, hal. 164.
5. *Wafayat*, IV, hal. 177 dst; *Tahdzib*, IX, hal. 445.
6. *Studies in Arabic Literary Papyri* (Chicago, 1957–72), I, hal. 5–31; II, hal. 5–64.
7. *Tahdzib*, I, hal. 97.
8. *Wafayat*, III, hal. 255 dst.
9. *ibid.*, VI, hal. 35 dst.

dan lain-lain. Daya tarik dalam riset sejarah ini mendatangkan momentum besar bagi generasi ketiga dan mencapai puncaknya dalam dua karya *Shirah* atau *Maghazi* dari guru-guru Ibn Ishaq yang paling terkemuka, Zuhri dan 'Abdullah b. Abu Bakar. Cukup beralasan untuk berasumsi bahwa, dua perintis penulisan sejarah dalam Islam ini menaruh perhatian pada peristiwa Saqifah, yang tentu merupakan peristiwa paling penting yang terjadi di saat penegak Islam itu wafat. Sama beralasannya untuk menganggap bahwa Ibn Ishaq lebih suka melaporkan peristiwa itu sebagaimana disampaikan kepadanya dari dua gurunya yang paling intim dan dihormati, ketimbang mengutip dari sumber lain, khususnya ketika perhatiannya dalam Saqifah terbatas pada peristiwa seputar kematian Rasul. Juga penting untuk diperhatikan bahwa dua otoritas ini, khususnya Zuhri, muncul dalam hampir di seluruh karya insiden Saqifah yang ditulis kemudian. Baladzuri dan Thabari, yang perhatiannya pada peristiwa itu tidak terbatas pada peristiwa-peristiwa seputar kematian Rasul, mengutip dua sumber ini dalam laporan mereka tentang apa yang mereka anggap salah satu dari peristiwa sejarah paling penting dalam sejarah Islam.

Dalam kisah Ibn Ishaq, otoritas Zuhri adalah Ubaidillah b. Abdullah b. Utbah b. Mas'ud,[10] salah satu dari empat guru Zuhri yang paling dipercaya dan dihormati. Empat orang itu adalah Sa'id b. al-Musayyib[11] (meninggal 94/712-13) (kepadanya Zuhri berguru sepuluh tahun sebagai murid yang setia), Urwah b. Zubair, Aban b. Utsman, dan Ubaidillah b. Abdullah. Keempatnya merupakan di antara pemegang otoritas dalam Fiqh, *Shirah* dan *Maghazi* paling istimewa dan diakui. Zuhri seringkali mengutip mereka sebagai ungkapan penghormatan tertingginya kepada mereka, dan melukiskan mereka sebagai "empat laut ilmu" dan "empat laut Quraisy".[12] Tiga dari mereka,

10. *Tahdzib*, VII, hal. 23; *Aghani*, IX, hal. 135 dst.
11. Ibn Sa'ad, II, hal. 379 dst.

kecuali Aban, juga termasuk tujuh pengacara Madinah paling terkenal. Keempatnya dipercaya telah meninggalkan karya tulis bagi generasi berikutnya, di samping yang mereka sampaikan secara lisan kepada murid-murid mereka. Perhatian kita pada empat cendekia sejarah Islam yang kondang ini bukan hanya kepada fakta bahwa salah satu dari mereka muncul dalam *isnad* Ibn Ishaq, tapi juga nama mereka sering timbul dalam banyak *isnad* menyangkut peristiwa Saqifah yang direkam para penulis lain.

Haruslah disinggung sedikit mengenai Abdullah b. al-Abbas[13] (lahir tiga tahun sebelum Hijrah, meninggal 68/687-8), yang muncul sebagai otoritas terakhir dalam laporan Ibn Ishaq dan banyak laporan Saqifah lain yang ditulis sejarawan dan ahli hadis yang mengikuti Ibn Ishaq. Cukuplah kiranya untuk mengatakan bahwa ia selalu dihormati sebagai salah satu orang yang paling dipercaya sepanjang periode dan di antara mazhab Islam, tidak hanya dalam tafsir Quran, tapi juga dalam cabang pengetahuan lain yang berkembang di Madinah. Kenyataannya, adalah salah seorang pendiri aliran pengetahuan dan kesarjanaan orang Madinah yang istimewa, yang mencurahkan upaya terutama kepada ilmu agama. Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidzi, An-Nasa'i, Ibn Majah, diikuti banyak lagi yang lain, secara bulat menerima hadis yang dirawikannya. Dalam riset ilmiah, hal mana ia sangat terkenal, ia menampung informasi menyangkut kehidupan Rasul dengan bertanya kepada para sahabat senior.[14] Tidak hanya bahwa ia menyaksikan peristiwa Saqifah sebagai pemuda, tetapi ia pun tentu menyimpan informasi dari ayahnya al-Abbas, paman Nabi, yang jelas terlibat dalam kontroversi yang melanda Madinah, menyusul kematian Rasul. Karena itu tidak aneh bahwa Abdullah b. al-Abbas muncul dalam hampir seluruh sumber yang mengetengahkan Saqifah.

---

12. Ibn Sa'ad, II, hal. 382; *Aghani*, IX, hal. 137.
13. Ibn Sa'ad, II, hal. 365 dst.
14. Lihat W. Montgomery Watt, "Abd Allah b. al-'Abbas", EI^2.

Penulis terkemuka kedua yang membahas Saqifah adalah Abu Abdullah Muhammad b. Sa'ad (lahir kira-kira 168/784-5) yang menulis karya biografi pertama yang sistematik dan komprehensif. Dalam kitabnya *Ath-Thabaqat al-Kabir*, ia mengetengahkan pribadi-pribadi penting dari Rasul hingga pada zaman kematiannya sendiri tahun 230/844-5. Dalam menyusun bahannya ia mengungkap sampai detil hidup dan karir generasi pertama kaum Muslimin, khususnya para sahabat dan kerabat terdekat Rasul. Orang akan mengira Ibn Sa'ad, sementara menulis empat puluh satu halaman[15] riwayat hidup Abu Bakar, akan membicarakan peristiwa Saqifah jauh lebih detil ketimbang pendahulunya, Ibn Ishaq. Berhubung itu barangkali merupakan satu dari peristiwa paling penting dan krusial dalam seluruh karir Abu Bakar, aneh bahwa Ibn Sa'ad tampak tidak tertarik dalam laporan rapat seperti yang diharapkan. Jelas sekali ia berusaha mengesampingkan seluruh laporan yang dapat mencerminkan karakter kontroversial menyangkut pemilihan Abu Bakar, dan memilah-milah hadis yang memuja kehebatan dan kecakapan Abu Bakar, demi kepemimpinan komunitas di kala Rasul meninggal. Ia berusaha keras memuji dan melambungkan kebajikan Khalifah pertama itu, jasanya kepada Islam, dan kualitasnya yang layak sebagai pengganti langsung Muhammad. Sesungguhnya ia menggunakan teknik yang sama dalam menulis biografi Ali untuk memperlihatkan bahwa Ali adalah calon terbaik bagi jabatan yang sama pada zamannya. Dalam hal ini ia membuktikan dirinya sebagai wakil sesungguhnya dari tradisi Sunni pada permulaan abad ketiga Islam, dan orang saleh dari aliran Madinah, yang keduanya berpijak pada doktrin Murji'ah. Doktrin ini, dalam bentuknya yang lebih halus dan matang di abad ketiga, menuntut seorang Muslim menahan diri dari tiap diskusi yang mungkin mencemarkan wibawa dan kehormatan orang-orang Islam

15. Ibn Sa'ad, III, hal. 169–213

generasi pertama, khususnya para sahabat, karena mereka harus dihormati. Barangsiapa membaca biografi Abu Bakar karya Ibn Sa'ad, akan segera menangkap bahwa sang penulis hanya tertarik dalam menampilkan kualitas dan kebajikan terbaik tokohnya. Ihtisar singkat bahan susunan Ibn Sa'ad akan menolong dalam memahami bagaimana ia menghendaki pembacanya memandang Saqifah.

Ibn Sa'ad memulai dengan menulis dua halaman mengenai klan, nama keluarga, dan julukan Abu Bakar.[16] Bahkan dalam data riwayat hidup ini tekanan utamanya adalah pada julukan *ash-Shiddiq* (yang benar). Ia menyisipkan sebuah hadis yang bermakna bahwa, setelah kenaikan Muhammad ke langit (Mi'raj), hal yang beliau khawatirkan orang tak akan percaya, malaikat Jibril meyakinkannya bahwa Abu Bakar akan percaya karena ia adalah *Shiddiq*. Bagian kedua, berjudul "Abu Bakar Masuk Islam",[17] berisi lima hadis yang kesemuanya menerangkan bahwa Abu Bakar adalah orang pertama yang percaya kepada kerasulan Muhammad, dan mengabaikan sepenuhnya banyak hadis yang mengetengahkan Ali sebagai orang pertama yang menjadi Muslim.[18] Kemudian diikuti bagian ketiga, dengan judul, "Deskripsi Gua dan Hijrah ke Madinah,"[19] di mana Ibn Sa'ad mencatat dua puluh enam hadis. Hadis-hadis ini menekankan persahabatan karib antara Abu Bakar dengan Muhammad, bahwa ia adalah "satu dari dua orang" ketika Muhammad berlindung di gua dalam perjalanannya ke Madinah, dan bahwa jasanya tak terkira besarnya pada saat-saat kritis itu. Lalu, setelah sedikit laporan mengenai Abu Bakar bermukim di Madinah, segera ia mencatat ukhuwah Abu Bakar dengan Umar b. Khaththab dan maklumat Rasul bahwa Abu Bakar dan Umar adalah pemimpin-pemimpin atau tuan-tuan orang dewasa di Surga se-

16. *ibid.*, hal. 169–71
17. *ibid.*, hal. 171–2
18. Lihat Bagian I, catatan 51
19. Ibn Sa'ad, III, hal. 172–8.

panjang masa, dengan kekecualian para Rasul dan Nabi. Ini diikuti oleh hadis-hadis yang melukiskan dukungan khusus Muhammad terhadap Abu Bakar ketika beliau menyuruh rumah Abu Bakar dibangun berdempetan dengan masjid di Madinah, sementara orang lain tidak diberi kehormatan ini; bahwa Abu Bakar membela Muhammad dalam seluruh pertempuran, dan bahwa Rasul menunjuknya sebagai pembawa panjinya di Tabuk. Lima hadis terakhir dalam bagian ini mengetengahkan pernyataan Muhammad bahwa bila ia akan memilih seorang teman *(Khalil)* bagi dirinya, ia tidak dapat memilih siapa pun kecuali Abu Bakar, yakni *"Tidak ada orang yang lebih aku cintai dalam masyarakatku melebihi Abu Bakar,"* dan bahwa *"yang paling bersemangat dan waspada dalam golonganku, setelah aku, adalah Abu Bakar."*

Bagian keempat, berjudul "Shalat yang diimami Abu Bakar atas perintah Rasul, sebelum Rasul wafat",[20] barangkali merupakan yang paling indikatif dari sikap Ibn Sa'ad. Di sini ia menyodorkan sepuluh hadis, lima yang pertama melukiskan desakan Rasul bahwa hanya Abu Bakar yang harus memimpin shalat sementara Muhammad sakit. Tiga hadis berikutnya menggambarkan permintaan Muhammad akan alat tulis untuk menulis kehendak dan perintahnya, yakni bahwa Abu Bakar akan menggantikannya, sehingga masyarakat tidak ragu atau bertikai tentang masalah ini. Ketika Abdurrahman, putra Abu Bakar, keluar untuk mencari alat tulis, orang berkata, "Duduklah. Siapakah akan bertikai menyangkut Abu Bakar?" Dalam hadis kesembilan, Aisyah, janda Rasul, ketika ditanya: "Wahai *Ummul-Mukminin*, siapakah yang diangkat Rasul untuk menggantikannya?", ia menjawab: "Abu Bakar". "Siapakah setelah Abu Bakar?", ia ditanya lagi: "Umar," jawabnya. "Siapa setelah Umar?", sekali lagi ia ditanya. "Abu Ubaidah b. al-Jarrah," jawabnya. Ketika itu si penanya langsung diam.

---

20. *ibid.*, hal. 178–81

Bagian itu berakhir pada hadis kesepuluh, kembali kepada topik yang dijudulkan, yakni hadis: "Rasul sakit selama tiga belas hari; sesekali, kalau ia merasa sehat, ia mengimami sembahyang, sebaliknya bila ia merasa kurang sehat, Abu Bakarlah yang mengimami shalat." Menarik untuk dicatat di sini bahwa, kecuali dua laporan yang kurang penting, seluruh hadis ini dirawikan dari Aisyah, putri Abu Bakar, yang persaingan dan ketidaksukaannya kepada Ali dan Fathimah, sudah sangat dikenal.

Siapa saja yang membaca bagian ini dari Ibn Sa'ad, akan segera merasa bahwa sang penulis mempunyai tugas tertentu yang dibebankan kepadanya. Seluruh bagian dirancang dengan hati-hati untuk memperlihatkan bahwa Abu Bakar, melalui kebanggaan dan indikasi istimewa yang ditunjukkan Rasul, tak ragu lagi merupakan satu-satunya calon yang pantas menggantikan Rasul yang sedang sakit. Sang penulis menjadi tak sabar, sampai-sampai ia keluar dari tema pokok bagian itu, dan dalam hadis kedua, yang mestinya membicarakan peristiwa Saqifah, ia mengetengahkan argumen Umar terhadap Anshar dalam mengangkat Abu Bakar, yakni alasan bahwa Abu Bakar telah ditunjuk untuk mengimami sembahyang. Hadis itu berbunyi: "Ketika Rasul meninggal, dan kaum Anshar mengusulkan (dalam pertemuan Saqifah); "Biarlah kita mempunyai pemimpin dari kalangan kami sendiri dan kalian dari kalangan kalian *(Muhajirin)*," Umar berkata: "Tidakkah kalian tahu, wahai kaum Anshar, bahwa Rasul menunjuk Abu Bakar memimpin masyarakat dalam sembahyang?", Anshar menjawab: "Benar". "Lalu mengapa kalian mendahulukan diri kalian ketimbang Abu Bakar?" "Kami berlindung kepada Allah dari mendahulukan diri kami dari Abu Bakar," jawab Anshar."[21]

Segera setelah bagian ini, Ibn Sa'ad beralih pada peristiwa Saqifah. Tidak seperti penulis lain sebelum dan sesudahnya, ia tidak memberi bagian ini "Perkara Saqifah,"

21. *ibid.*, hal. 179

melainkan, "Baiat Abu Bakar" *(Dzikir Abi Bakr)*. Orang tak sulit untuk melihat, bahwa empat pasal berikut Ibn Sa'ad telah menyiapkan secara teliti latar belakang psikologis bagi pembacanya untuk menerima laporannya tentang pemilihan Abu Bakar yang tak perlu dipersoalkan lagi, yakni dengan berpijak pada jasa dan keutamaan-keutamaan yang telah dikemukakan. Tentang Saqifah ia mencatat sebanyak lima belas hadis[22] yang hanya enam berhubungan langsung atau tidak langsung dengan Saqifah. Hadis pertama melaporkan bahwa, ketika Rasul wafat Umar menemui Abu Ubaidah b. Jarrah dan berkata: "Buka tanganmu dan aku akan berbaiat kepadamu *(Li ubaya'uka)* karena Rasul memaklumatkan bahwa engkau yang terpercaya dari masyarakat ini." Abu Ubaidah menjawab: "Wahai Umar, aku tidak pernah melihat engkau sesat sejak engkau menjadi Muslim. Apakah engkau mendurhakakan aku sementara ada di kalangan kita Ash-Shiddiq, yang kedua dari dua orang (dalam gua)". Hadis kedua hampir serupa. Hadis ketiga merupakan contoh istimewa perlakuan Ibn Sa'ad terhadap tokohnya. Dalam laporan ini ia menukil sebagian kalimat dari hadis sepanjang tiga halaman yang dilaporkan Ibn Ishaq dan lain-lain dalam bentuk pidato Umar di masjid Madinah. Fragmen Ibn Sa'ad itu berbunyi: "Ibn Abbas berkata: 'Saya mendengar Umar berkata, ketika menggambarkan baiat Abu Bakar: "Tidak satu pun dari kalian yang bakal dipatuhi masyarakat sebagaimana yang mereka lakukan terhadap Abu Bakar." Dalam hadis keempat Ibn Sa'ad tak dapat menghindari sepenuhnya dari kontroversi yang timbul dalam masalah itu, tetapi ini pun ditampilkan sebagai argumen dalam mengangkat Abu Bakar. Hadis itu berbunyi: "Ketika orang mundur dari Abu Bakar, ia berkata: "Siapakah yang lebih pantas untuk mengemban tugas ini daripada aku? Bukankah aku orang pertama yang sembahyang bersama Rasul?" Lalu ia mengemukakan perbuatan-perbuatan baik yang ia lakukan bersama Rasul."

22. ibid., hal. 181–5

Hadis kelima yang diriwayatkan oleh cucu Abu Bakar, Qasim b. Muhammad b. Abu Bakar,[23] pada kenyataannya adalah satu-satunya yang mengacu pada debat Saqifah. Ini cepat-cepat dibungkamkan dalam tujuh baris; hadis selebihnya membahas pembagian beberapa barang oleh Abu Bakar. Sepuluh sisa hadisnya hampir tidak berbicara apa-apa tentang peristiwa Saqifah sebagaimana mestinya, selain diperuntukkan bagi kehebatan, kecermatan, kesederhanaan, ketakwaan dan kesalehan Abu Bakar.

Kiranya tidak ada yang perlu untuk dikomentari lebih lanjut mengenai perlakuan Ibn Sa'ad terhadap Saqifah. Cukuplah untuk mencatat di sini bahwa, penyelidikan sejarah mengenai sifat kontroversial subyek itu berada di luar lingkup karyanya. Meskipun begitu, keutamaannya sebagai penulis awal tak diragukan lagi. Ia adalah salah satu perawi paling terkemuka pada zamannya, dan mewakili aliran penulis biografi sekaligus ahli hadis yang sangat penting; dalam tiap kajian Saqifah ia tak dapat diabaikan. Ibn Sa'ad menjadi lebih penting lagi bila kita melihat ketaatannya pada teknik "kesalehan" tradisionil dan pemungutan banyak hadis yang disampaikannya dalam subyek ini oleh mereka yang mengikutinya. Ia mewakili aliran yang kemudian mendominasi perkembangan pandangan Sunni dalam Islam. Pengemukaan peristiwa Saqifah-nya membawa pembacanya percaya bahwa pemilihan Abu Bakar berjalan mulus, tanpa oposisi atau kontroversi yang berarti, dan bahwa itu, dengan rela dan serta-merta, disetujui oleh tiap orang, termasuk Ali, yang mengakui klaim dan superioritas Abu Bakar.

Kini kita beralih kepada orang yang sezaman Ibn Sa'ad yang lebih muda, yakni Ahmad b. Yahya b. Jabir al-Baladzuri[24] (meninggal 279/892-3), yang karyanya, *Ansab*

23. Ibn Sa'ad, V, hal. 187; Ibn Hajar, *Tahdzib*, VIII, hal. 333; *Wafayat*, IV, hal. 59 dst.
24. Untuk hidup dan karya Baladzuri, lihat pengantar Goitein bagi jilid V *Anshab*, hal. 9–32.

al-Asyraf, yang berjilid-jilid itu, mungkin merupakan karya sejarah-biografik paling penting pada abad ketiga. Di satu pihak, ia mengikuti Ibn Sa'ad dalam teknik dan memasukkan banyak bahannya; tapi di pihak lain, ia menyuruk lebih dalam dan mengumpulkan tiap laporan dan versi peristiwa Saqifah dari berbagai sumber dan aliran. Sementara Ibn Sa'ad menggantungkan terutama pada orang-orang Madinah, Baladzuri tak puas dengan itu; ia melangkah lebih jauh dan tak jarang mengutip Mada'ini, yang mengambil jalan antara para ahli hadis Kufah dan Madinah. Ia juga merawikan dari Ibn al-Kalbi, Abu Ma'syar, 'Awana dan, paling tidak dalam dua kasus, bahkan dari seorang Syi'ah, Abu Mikhnaf.[25] Dengan cara demikian, ia mendemonstrasikan tidak hanya daya tariknya yang hebat terhadap sejarah dalam hal penelitian peristiwa Saqifah, tetapi juga penting sekali dalam awal sejarah Islam. Sikap *tawadhu'* yang merupakan karakter dominan aliran Madinah, khususnya bila berurusan dengan berbagai sahabat terkemuka, tidak begitu menonjol pada para penulis sejarah aliran kufah dan Bashrah. Pemeliharaan hadis dari aliran yang disebut terakhir oleh Baladzuri, karena itu, cukup penting untuk pembicaraan kita sekarang.

Dalam skema Baladzuri, Saqifah diperlakukan serupa dengan Ibn Ishaq, beserta peristiwa-peristiwa yang menyangkut kematian Rasul. Dalam pasal berjudul "Perkara Saqifah", Baladzuri mencatat tiga puluh tiga hadis,[26] tujuh di antaranya tepat sama dengan dalam Ibn Sa'ad. Dalam hal ini Baladzuri memperlihatkan penghormatan besarnya terhadap orang sezamannya yang lebih tua, yang sering ia kutip dengan kata kerja langsung, *haddatsani* (Ia mengatakan kepadaku), menunjukkan bahwa ia mengambil bahan Ibn Sa'ad tidak dari *Tabaqat,* tetapi dari dikte langsung

25. Mengenai para penulis awal ini, lihat masing-masing Ibn Nadim, *Fihrist,* hal. 100 dst, 95, 277, 92, 93.

26. *Anshab al-Asyraf,* edisi Muhammad Hamidullah (Kairo, 1960), I, hal. 579–91.

Ibn sa'ad sendiri.[27] Dua puluh enam hadis sisanya, membahas kontroversi seputar persoalan penggantian, perdebatan seru yang terjadi di Saqifah, klaim persaingan antara Anshar dan Muhajirin, protes Ali terhadap pemilihan itu, oposisi Banu Hasyim dan sebagian Anshar terhadap Abu Bakar, dan pernyataan Abu Bakar sendiri bahwa meskipun ia bukan calon terbaik, ia menerima khilafah demi menyelamatkan masyarakat dari perpecahan. Sebelas dari dua puluh enam hadis ini diambil dari Mada'ini, yang sering mengutip Zuhri, yang pada gilirannya, isnadnya sendiri sering kembali kepada sumber "empat laut Quraisy" yang telah dibicarakan di atas.[28] Butir paling mencolok di sini adalah, empat dari dua puluh enam hadis (1: deskripsi lengkap seputar debat kontroversial di Saqifah; 2: Abu Sufyan menawarkan bantuan kepada Ali; 3: pernyataan Abu Bakar bahwa meskipun ia bukan calon terbaik tetapi demi keselamatan umatlah ia menerima khilafah; dan 4: bagian kecil pidato Umar bahwa sekalipun pemilihan Abu Bakar dilaksanakan dalam keterburu-buruan, namun ia menyelamatkan umat dari kesesatan) dikisahkan Baladzuri dari Ibn Sa'ad dengan kata kerja "ia mengatakan kepadaku". Ibn Sa'ad mengetahui dan menemukan hadis-hadis ini penting untuk disampaikan secara lisan kepada Baladzuri, tetapi ia sendiri segan memasukkannya dalam kitab *Tabaqat*-nya.

Pidato panjang Umar yang menggambarkan Saqifah secara penuh dan termasuk laporan komprehensif dalam Ibn Ishaq, seperti yang telah kita lihat di atas, dilaporkan Baladzuri sebanyak tiga kali; pertama (No. 1173) dari Ibn Sa'ad, di mana hanya kalimat pendek saja yang membenarkan keutamaan Abu Bakar (seperti dalam *Tabaqat*) yang dilaporkan; kedua kali (No. 1176) di mana hanya bagian pertama yang diberikan; dan akhirnya teks penuh (No. 1181), seperti dalam Ibn Ishaq, direkam. Dalam tiga

27. Goetein, dikutip di atas, hal. 18.
28. Lihat catatan 12.

tempat itu tiga perawi yang terakhir sama dengan yang ada dalam *Shirah*: Zuhri, Ubaidillah, dan Ibn Abbas, meskipun perawi-perawi pertama berubah dalam ketiga hal itu. Dalam No. 1173 perawi Zuhri adalah Shaleh bin Kaisan;[29] dalam No. 1176 adalah Mu'ammar b. Rasyid[30] dan dalam No. 1181 teks lengkap diambil Baladzuri dari Mada'ini melalui Ibn Ju'daban.[31] Terdapat sedikit perbedaan antara teks Mada'ini yang dikutip Baladzuri dengan Abdullah b. Abi Bakar yang dikutip Ibn Ishaq. Untuk menyimpulkannya kiranya cukup untuk mengatakan bahwa meskipun Baladzuri memperlihatkan tendensi dalam mengangkat keunggulan Abu Bakar untuk jabatan itu, seperti terlihat dari tata preferensi dalam penyusunan bahan, ia tidak membungkamkan banyak hadis yang memperlihatkan kecenderungan sebagian sahabat penting terhadap Ali.

Potret Saqifah tetap saja tidak komplit kecuali orang mengkonsiderasi angkatan Baladzuri yang lebih muda, Ibn Wadhih al-Ya'qubi (meninggal 284/897). Barangsiapa membaca gubahan Saqifah Ya'qubi segera setelah membaca Ibn Sa'ad dan Baladzuri, ia akan mendapati kontras yang tajam baik dalam substansi maupun dalam penekanan. Bila Ibn Sa'ad maksudkan agar kita percaya bahwa Abu Bakar tidak mendapat perlawanan mereka yang mendukung Ali, Ya'qubi membuat penekanan terhadap pembacanya bahwa ada oposisi serius terhadap Abu Bakar dari kelompok yang mendukung hak Ali atas khilafah.

Tidak seperti Ibn Sa'ad atau Baladzuri, Ya'qubi tidak memberikan hadis-hadis terpisah yang diawali dengan *isnad*, pun ia tidak mengikuti sumbernya secara lisan kecuali dalam kutipan dan pidato langsung. Inilah metodenya sepanjang karya sejarahnya, tak terkecuali Saqifah. Dibuka dengan judul, "Berita Saqifah Banu Sa'idah dan Kepatuhan

---

29. Dzahabi, *Mizan*, II, hal. 299
30. *ibid.*, IV, hal. 154
31. *ibid.*, hal. 436.

kepada Abu Bakar", ia menulis empat halaman kisah yang kohesif, lancar, dari semua sumber yang tersedia baginya.[32] Ini tentu saja perekaan banyak hadis menjadi satu riwayat yang berkesinambungan, tapi seluruh kutipan dan pidato dipelihara dengan sungguh-sungguh tanpa perubahan apa pun. Ini terlihat dari pembandingan dengan sumber lain sebelum dan sesudahnya.

Mengenai sumbernya kita tahu bahwa, sebagaimana aturan umum dan barangkali juga demi memelihara teks harfiah yang padu, ia jarang mengutip otoritasnya. Namun, biasanya tidak sulit untuk memastikan indentitasnya.[33] Dalam kasus Saqifah, sebagian sumbernya, seperti Mada'ini dan Abu Mikhnaf, sama seperti yang digunakan oleh Thabari. Di sini kita harus menggarisbawahi, bahwa tak ayal lagi, sejarah menunjukkan bahwa peristiwa Saqifah menjadi obyek historis yang mendapat perhatian serius sejak permulaan penulisan sejarah dalam Islam. Ini terlihat dari *Fihris*-nya Ibn Nadim dan Thusi, *Rijal*-nya Najasyi, dan karya bibliografi lain yang mencatat sejumlah besar risalah tentang Saqifah di bawah nama banyak penulis besar, dimulai dari awal abad kedua ke atas. Misalnya, baik Abu Mikhnaf[34] maupun Mada'ini[35] dilaporkan telah menulis risalah seputar masalah itu; dan ketika kita membaca laporan Saqifah dalam karya Thabari, Baladzuri dan lain-lain, kita menemukan sejumlah hadis yang mereka riwayatkan. Ibn Abil Hadid (meninggal kira-kira 656/1258) dalam karyanya *Syarh Nahj al-Balaghah* yang berjilid-jilid itu, ladang bahan sejarah yang berharga yang disusun dengan pertolongan kepustakaan yang kaya dari manuskrip-manuskrip langka miliknya, menulis tentang Saqifah sebanyak empat puluh halaman[36] yang memasukkan sebagian risalah

32. *Tarikh* (Beirut, 1960), II, hal. 123–6.
33. E. L. Petersen, *'Ali and Mu'awiyah In Early Arabic Tradition* (Copenhagen, 1964), hal. 169 dst.
34. Najasyi, *Rijal*, hal. 245.
35. Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 101.
36. *Syarh Nahj al-Balagha*, edisi Muhammad Abu'l-Fadhl Ibrahim, edisi kedua

tentang hal ini, yang selamat sampai pada zamannya. Di antaranya terdapat teks oleh Abu Bakar Ahmad b. Abd al-Aziz al-Jauhari[37] (meninggal 298/910-11), yang mengutip banyak perawi awal dalam risalah Saqifahnya. Ulama modern terkemuka, Agha Buzurg at-Tehrani, mencatat dalam karya lengkapnya seputar literatur Syi'ah, sejumlah besar risalah yang ditulis pada masa awal Islam.[38] Kebanyakan jauh lebih tua dari Ya'qubi; beberapa di antaranya bahkan berasal dari lingkungan ahli hadis yang berguru kepada Imam Ja'far ash-Shadiq (meninggal 148/765-6).

Di kala Ibn Sa'ad, Baladzuri dan para penulis Sunni lainnya mulai menulis, Islam Sunni telah menegaskan dan menetapkan sikap dan loyalitasnya menurut sintesa dan toleransi prinsip-prinsip Murji'i. Karena itu wajar bagi para penulis ini untuk membungkam atau mengabaikan tiap laporan yang dapat bentrok dengan norma-norma yang dibenarkan pada masa itu. Kebanyakan bahan itu, yang mungkin mendukung kedudukan Syi'ah dalam memihak Ali, ditekan atau pantas dicurigai sebagai dipalsukan. Inilah persisnya yang terjadi pada Ya'qubi. Ada kecenderungan umum untuk mencurigai laporannya, yang mungkin mendukung Syi'ah, terutama karena ia sendiri seorang Syi'i. Tetapi logikanya bila Ya'qubi dicurigai condong memihak Syi'ah, mengapa sejarawan lain tak dapat dicurigai telah mengesampingkan laporan yang mendukung pandangan Syi'ah? Dalam situasi ini, kami merasa bahwa, sejarah Ya'qubi harus dianggap sebagai ikhtisar dokumen sejarah yang berharga yang menghidupkan usaha-usaha tendensius sejarawan pihak mayoritas. Argumen bagi keseluruhan keotentikan bahannya, dipertinggi lewat fakta bahwa kebanyakan bahan Saqifahnya dilaporkan dalam bentuk penggalan oleh para penggantinya yang non-Syi'i. Dengan

---

(Beirut, 1965), II, hal. 21–60.

37. *Ibid.*, hal. 44–60. Untuk Al-Jawhari lihat *Adz-Dzari'a*, XII, hal. 206.

38. *Adz-Dzari'a ila Tashanif asy-Syi'ah*, 24 jilid, Najaf, *passim.*

begitu kita dapat menyimpulkan, bahwa data tertentu yang disampaikan kepada kita oleh Ya'qubi, tetapi dihapus oleh tiga penggantinya, merupakan nilai sejarah paling besar untuk merekonstruksi peristiwa Saqifah. Empat penulis ini meliput tiap pandangan dan membiarkan sedikit yang perlu ditambah oleh analis ensiklopedik Muhammad b. Jarir at-Thabari (meninggal 311/923-4). Ia yang secara umum memperlihatkan sikap tidak condong dan netral yang luar biasa dalam karya sejarahnya, tak pelak lagi, adalah yang paling komprehensif yang sampai kepada kita. Ia tidak mendasarkan pilihan sumbernya pada afiliasi mazhab, tapi memilihnya menurut pertimbangan pandangan historisnya sendiri dalam kaitan dengan peristiwa lain. Ia bangun ceritanya dengan mencatat beberapa hadis paralel dan serasi atau, bila mungkin, memberikan laporan berbeda yang datang kepadanya dari berbagai sumber. Dalam hal terakhir ini, ia memberikan pendapat sejarahnya sendiri dengan menjelaskan bagaimana tiap peristiwa harus ditempatkan dan diinterpretasikan atau dengan menyusun bahannya dalam urutan preferensi. Metode kedua inilah yang digunakannya ketika menjelaskan masalah Saqifah. Ia mengabaikan sepenuhnya laporan Ibn Sa'ad tentang peristiwa itu, dan memasukkan ke bagian besar bahwa Ibn Ishaq, Ya'qubi dan Baladzuri melalui sumbernya sendiri. Ia melaporkan pidato Umar secara penuh, persis seperti yang dilakukan Ibn Ishaq, tapi rujukan Thabari adalah 'Abbad b. 'Abbad[39] (Al-Muhallabi) dari 'Abbad b. Rasyid,[40] sementara tiga rujukan yang terakhir sama seperti dalam Ibn Ishaq. Ia juga merupakan satu-satunya orang di antara seluruh sejarawan Islam, yang menyimpan risalah Abu Mikhnaf tentang Saqifah.[41] Secara keseluruhan, sejarah Thabari menampilkan laporan Saqifah yang imbang dan tak berpihak. Ia membuat peristiwa itu jelas, yakni, bahwa

---

39. Dzahabi, *Mizan*, II, hal. 367.
40. *ibid.*, hal. 365.
41. Thabari, I. hal. 1837–45.

terdapat dukungan kuat bagi Ali. Tapi di pihak lain, menekankan bahwa Abu Bakar dipilih secara layak oleh mayoritas rakyat.

Tidaklah terlalu penting untuk menguji secara rinci karya para penulis yang mengikuti lima sumber awal itu. Para penulis yang kemudian, seperti Mas'udi[42] (meninggal 344/955-6), Ibn Atsir[43] (meninggal 630/1232-3). Ibn 'Abd Rabbih[44] (meninggal 327/938-9), dan juga Suyuthi (meninggal 911/1505-6) dalam karya khususnya tentang khilafah,[45] hampir tidak menambah apa-apa yang secara substansial penting bagi pengetahuan kita tentang peristiwa itu. Kemudian karya-karya Syi'ah oleh para penulis seperti ath-Thabrisi[46] dan al-Majlisi[47] adalah polemis dan memberikan laporan pro-Syi'ah yang sangat tendensius yang tak punya arti sejarah.

Dalam usaha merekonstruksi peristiwa di Saqifah, pendekatan terbaik adalah, mengambil Ibn Ishaq sebagai dasar, karena ia bukan saja merupakan perawi paling awal, tetapi karyanya juga telah sampai kepada kita dalam gubahan Ibn Hisyam (meninggal 218/833), yang ia sendiri adalah penganut Sunni yang kuat, di samping lebih awal dari empat penulis yang disebutkan sebelumnya. Terlebih lagi, Ibn Hisyam tak pernah segan-segan menyunting *Shirah* Ibn Ishaq untuk meluruskan atau mengomentari butir yang tidak ia setujui, dan ia sering menyisipkan beberapa tambahan informasi yang ia pikir diabaikan atau dihilangkan

---

42. *Muruj adz-Dzahab*, edisi Daghir (Beirut, 1965), II, hal. 301, dan *at-Tanbih wa'l-Isyraf* (Beirut, 1965), hal. 284, dalam keduanya ia menyebut Saqifah hanya sambil lalu, menunjuk pembacanya pada karya khususnya tentang masalah itu, yang sayang sekali hilang.
43. *Al-Kamil fi't-Ta'rikh*, II, hal. 221 dst. yang mana laporannya tentang Saqifah sama seperti laporan Thabari.
44. *Al-'Iqd al-Farid*, IV, hal. 257 dst.
45. *Ta'rikh al-Khulafa*, edisi 'Abd al-Hamid, (Kairo, 1964), hal. 61–72.
46. *Al-Ikhtijaj*, edisi Muhammad Baqir al-Khurasan (Najaf, 1966), I, hal. 89 118.
47. *Bihar al-Anwar*.

oleh sang penulis.[48] Bagaimanapun, Ibn Hisyam tak berkomentar, menambah, atau mengoreksi apa-apa dalam laporan mengenai Saqifah. Jadi, hadis Saqifah dalam *Shirah* merupakan laporan yang dicatat penulis yang condong kepada Syi'ah,[49] disepakati oleh penyunting-kritis berfaham Sunni, dan dilaporkan juga oleh mayoritas penulis yang mengikuti Ibn Ishaq melalui berbagai perawi, sebagaimana yang telah kita lihat di atas. Untuk detil lain yang perlu yang tidak ditampilkan Ibn Ishaq, kita harus mengambil dari empat perawi kita yang lain. Kami bermaksud untuk mendasarkan rekonstruksi Saqifah kami pada terjemahan pidato Umar seperti yang direkam Ibn Ishaq.[50] Karena pidato seperti ini jelas tidak mencakup tiap detil, sebentar-sebentar berhenti, maka akan berguna untuk mengambil sumber lain dalam rangka memperoleh gambaran lengkap tentang jalannya rapat itu. Sumber-sumber tambahan untuk mengisi kesenjangan, akan diberikan dalam bentuk cerita agar para pembaca dapat segera menangkapnya.

Sebelum menyampaikan pidato Umar, Ibn Ishaq membukanya dengan pengantar, tanpa isnad, yang dapat ditemukan dalam Baladzuri (I, hal. 583) berdasar riwayat Ahmad b. Muhammad b. Ayyub[51] dari Ibrahim b. Sa'ad[52] dari Ibn Ishaq dari Zuhri. Bunyinya sebagai berikut:

"Tatkala Rasul wafat, kaum Anshar berkumpul di

48. A. Guillaume, menerjemahkan buku *Sirah*, mengumpulkan seluruh pernyataan dan komentar Ibn Hisyam dan menyusunnya secara terpisah di akhir buku di bawah judul, "Catatan Ibn Hisyam". Ada sebanyak 922 catatan panjang dan pendek. Sebagiannya sepanjang satu halaman atau lebih. Lihat A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (Oxford, 1955), hal. 690 – 798.

49. Ini adalah tuduhan umum terhadap Ibn Ishaq. Bagaimanapun, Lihat komentar Nabia Abbot tentang subyek ini dalam *Studies in Arabic Literary* Papyri (Chicago, 1957 – 72), I, hal. 97, tidak adanya sikap memihak yang mencolok dalam fragmen *Ta'rikh al-Kulafah* membawa Abbott untuk mempertanyakan ketepatan tuduhan-tuduhan demikian.

50. Untuk terjemahan laporan Ibn Ishaq, saya menarik banyak sekali dari terjemahan *Sirah* dari Guillaume.

51. Dzahabi, *Mizan*, I, hal. 133.

52. *ibid.*, hal. 33

sekitar Sa'ad b. Ubadah di balaiurung Banu Sa'idah; sementara Ali, Zubair b. al-'Awwam dan Thalhah b. Ubaidillah memisahkan diri di rumah Fathimah sementara kaum Muhajirin lain berkumpul sekeliling Abu Bakar ditemani Usaid b. Hudhayr dengan Banu Abdul Asysyal. Lalu seseorang menemui Abu Bakar dan Umar menyampaikan kepada mereka bahwa kaum Anshar telah berkumpul di sekitar Sa'ad di balaiurung *(saqifah)* Banu Sa'idah: "Jika kamu ingin memegang kendali masyarakat, maka rebutlah sebelum tindakan mereka membahayakan." Jenazah Rasul masih berada di rumahnya, persiapan pemakaman belum rampung, dan keluarganya telah mengunci rumahnya. Umar berkata, "Aku katakan kepada Abu Bakar: "Mari kita pergi kepada saudara kita kaum Anshar untuk melihat apa yang tengah mereka kerjakan."[53]

Sesudah ini Ibn Ishaq mencatat pidato Umar yang terkenal itu, yang mata rantai perawinya telah dibahas dalam tiap sumber kita di atas. Dengan melwatkan bagian-bagian yang tidak membahas Saqifah, ia berkata:

"Dalam kaitan dengan peristiwa-peristiwa ini (pemilihan Abu Bakar) Abdullah b. Abu Bakar mengatakan kepadaku dari Ibn Syihab az-Zuhri dari Ubaidillah b. Abdullah b. Utbah b. Mas'ud dari Abdullah b. Abbas yang berkata: "Aku sedang menunggu Abdurrahman b. Auf di pangkalannya di Mina sementara ia sedang bersama Umar dalam haji terakhir yang ditunaikan Umar. Ketika dia (Abdurrahman) kembali, ia menemukan aku sedang menunggu, karena waktu itu aku biasa mengajarnya Al-Quran. Lalu Abdurrahman berkata kepadaku: "Seandainya engkau melihat seorang lelaki yang menghadap Amirul-Mukminin (Umar) dan berkata: "Ya Amirul Mukminin, sukakah engkau pada lelaki yang berkata: "Demi Allah, jika Umar meninggal aku akan membaiat si anu."? Kepatuhan yang diberikan kepada Abu Bakar adalah perkara gegabah *(faltah)* yang disahkan.' "

53. Ibn Hisyam, IV, hal. 306 dst.

Di sini kita harus menggarisbawahi bahwa pidato ini, meskipun direkam oleh sejumlah besar penulis, tidak termasuk nama orang yang berbicara kepada Umar maupun nama oknum kepada siapa ia ingin memberikan kepatuhan, kecuali dalam Baladzuri, I, hal. 581, 582. Dalam hadis No. 1176 Baladzuri mengutip Umar yang berkata bahwa orang yang berkata kepada Umar itu adalah Zubair, dan oknum yang hendak disambut Zubair adalah Ali. Dalam hadis No. 1181, Baladzuri hanya memberikan satu nama: "Umar menyampaikan khutbah dalam mana ia berkata bahwa 'si anu berkata, jika Umar meninggal ia akan melaksanakan baiat kita *(baya'na)* kepada Ali' " Laporan Baladzuri dapat dikokohkan oleh para penulis yang kemudian seperti Ibn Abil-Hadid, yang memberikan nama Ali berdasar otoritas al-Jahi.[54] Bagaimanapun, ini merupakan hal yang sangat penting untuk dicatat, bahwa nama Ali-lah yang menyebabkan Umar menyampaikan pidato yang begitu penting dan berapi-api.

"Umar marah (ketika ia mendengar ini) dan berkata. 'Insya Allah, aku akan berdiri di tengah khalayak malam nanti dan mengingati mereka terhadap orang-orang yang bernafsu merebut kekuasaan atas mereka.' Aku (Abdurrahman) berkata, ' jangan lakukan itu, Amirul-Mukminin, karena di sini banyak orang jembel dan jelata; merekalah orang yang akan menjadi mayoritas dalam lingkaranmu (majelis) ketika engkau berada di tengah rakyat. Aku khawatir kalau-kalau engkau akan bersikap dan berkata sesuatu yang akan mereka gembar-gemborkan, tidak memahami apa yang engkau katakan atau tak dapat menafsir dengan benar; tunggulah sampai engkau tiba di Madinah, karena itulah kota Sunnah dan engkau dapat berbicara secara pribadi dengan para ahli hukum *(fuqaha)* dan para pemuka masyarakat. Engkau dapat berkata apa yang engkau kehendaki dan *fuqaha* akan mengerti apa yang engkau katakan dan mampu mencerna secara baik.' Umar men-

---

54. Hadid, *Syarh*, II, hal. 25.

jawab, 'Demi Allah, Insya Allah, akan aku lakukan begitu aku tiba di Madinah . . .

"Kami tiba di Madinah pada akhir Dzul-Hijjah dan pada hari Jumat, aku (Ibn Abbas) segera kembali ke masjid ketika matahari telah terbenam . . . Umar duduk di mimbar, dan ketika muazin telah selesai, ia memuji Tuhan, sebagaimana layaknya, dan berkata: "Hari ini aku berniat mengatakan kepada kalian apa yang ditakdirkan Allah kepadaku untuk menyampaikan kepada kalian. dan barangkali ini adalah penuturanku yang terakhir. Barangsiapa yang mengerti dan mengindahkannya biarlah ia bawa (dan siarkan) ke mana saja ia pergi; bagi yang khawatir bahwa ia tak akan mengerti, semoga ia tidak memungkiri bahwa aku yang mengatakannya.

". . . Aku telah mendengar seseorang (Zubair sebagaimana dalam Baladzuri) berkata, 'Jika Umar meninggal aku akan membaiat si anu).' Jangan sampai ada orang yang menipu dirinya sendiri bahwa pembaiatan terhadap Abu Bakar merupakan kekeliruan karena gegabah *(faltah)* yang disahkan. Sebenarnya memang demikian, tapi Allah mencegah melindunginya dari malapetaka. Tidak satu pun di antara kalian yang akan lebih ditaati masyarakat sebagaimana mereka lakukan terhadap Abu Bakar. Barangsiapa menerima seseorang sebagai penguasa tanpa bermusyawarah dengan kaum Muslimin, persetujuan demikian tidak berlaku bagi kedua pihak: dan mereka harus dibunuh (diberi hukuman).

"Apa yang terjadi adalah bahwa ketika Allah memanggil Rasul-Nya (dari kita), kaum Anshar menentang kami dan berkumpul bersama para pemimpin mereka di Saqifah (balaiurung) Banu Sa'idah, dan Ali serta Zubair dan sahabat-sahabat mereka (dan para pendukung mereka) menarik diri dari kami, sementara kaum Muhajirin berkumpul pada Abu Bakar."

Dari pernyataan Umar sendiri, jelas bahwa ada oposisi serius terhadap pencalonan Abu Bakar, tidak hanya dari Anshar, tapi juga Ali dengan pendukungnya. Jadi, begitu

terbetik berita kematian Muhammad kaum Anshar Madinah, yang tak pelak lagi takut terhadap dominasi orang Makkah dan barangkali juga sadar akan rencana mereka, cepat-cepat berkumpul di Saqifah Banu Sa'idah untuk memilih pemimpin dari kalangan mereka sendiri. Umar b. Khaththab, begitu mendengar orang berkata bahwa Muhammad meninggal, bangkit dan seperti orang kesetanan membantah dan berkata bahwa Rasul tak dapat meninggal, melainkan hanya "pergi" untuk sementara, dan ia mengancam akan membunuh siapa saja yang berani mengatakan bahwa Muhammad mati.[55] Abu Bakar, yang berada di rumahnya di Sunh, pinggiran Madinah, muncul. Mendengar kegeraman Umar, ia langsung ke rumah Rasul. Menemukan bahwa Muhammad telah meninggal, Abu Bakar kembali dan mengukuhkan kematiannya kepada orang-orang di sekitar Umar.

Pada butir ini kita mempunyai tiga versi. Yang pertama, melaporkan bahwa ketika Abu Bakar tengah mengumumkan kepada khalayak, seorang pelapor menemuinya dan berkata kepada dia dan Umar tentang pertemuan kaum Anshar di Saqifah. Keduanya, Abu Bakar dan Umar, serta orang-orang di seputar mereka, lalu bergegas ke Saqifah. Versi ini harus ditolak dengan alasan sederhana bahwa Abu Ubaidah b. al-Jarrah tidak muncul samasekali dalam hadis ini, menyangkal seluruh laporan lainnya, di mana ia merupakan salah satu dari tiga orang penting dalam keseluruhan drama itu. Versi kedua melaporkan, bahwa setelah mengukuhkan kematian Rasul kepada khalayak, Abu Bakar dan Umar pergi ke rumah Rasul dan bergabung dengan kerabatnya yang tengah sibuk menyiapkan penguburan. Dua orang pelapor lalu datang dan mengatakan kepada mereka tentang

---

55. Di kemudian hari ia menjelaskan kepada Ibn Abbas bahwa ia salah faham terhadap ayat Quran (2, 143) yang mengatakan: *"Dan demikian* (pula) *Kami telah menjadikan kamu* (umat Islam), *umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas* (perbuatan) *manusia dan agar Rasul* (Muhammad) *menjadi saksi atas* (perbuatan) *kamu."* Ibn Hisyam, IV, hal. 311 dst.

Saqifah, lalu ketiganya – Abu Bakar, Umar dan Abu Ubaidah – berlari ke Saqifah. Versi ini pun tampak tak benar karena: 1. Ia mengandaikan bahwa ketiga sahabat paling penting ini tidak tahu-menahu baik ketegangan serius, seringkali konflik, yang telah berkembang beberapa tahun terakhir antara Muhajirin dan Anshar, maupun situasi gawat dalam keadaan itu; 2. Ia memungkiri pernyataan Umar bahwa Ali dan para penyokongnya memisahkan diri dari yang lain dan menggembok pintu rumah; ia hanyalah hadis yang dicatat Baladzuri (I, hal. 581), dan berdasar pada isnad yang lemah. Versi ketiga, yang dirawikan berulang-ulang oleh keempat sumber kita dengan kekecualian Ibn Sa'ad, melaporkan bahwa setelah mengabarkan kepada khalayak tentang kematian Muhammad, Abu Bakar, bersama Umar dan Abu Ubaidah, pergi ke rumah Abu Ubaidah. Di sana mereka berkumpul untuk membicarakan masak-masak mengenai krisis kepemimpinan yang genting yang telah timbul karena kematian Rasul, dan tentu saja mengamati perasaan benci kaum Anshar yang telah berkembang beberapa lama.[56] Di sanalah majelis Muhajirin diganggu oleh seorang pelapor yang nyelonong masuk untuk mengabarkan kepada mereka apa yang sedang dilakukan Anshar. Mendengar ini, Abu Bakar, Umar dan Abu Ubaidah bergegas ke Saqifah untuk mencegah perkembangan yang tak diharapkan. Kembali kepada pidato Umar, dikatakan:

"Aku katakan kepada Abu Bakar bahwa kita harus pergi menemui saudara kita kaum Anshar, maka kita pun pergi menjumpai mereka ketika dua orang yang saleh (Uwaim b. Sa'idah[57] dan Ma'n b. 'Adi[58]) bertemu dengan kami dan mengatakan tentang kesimpulan yang telah mereka ambil. Mereka bertanya kepada kami ke mana kami hendak pergi, dan ketika kami katakan tujuan kami, mereka mengatakan tak ada gunanya kami mendekati mereka dan

56. Misalnya Thabari, I, hal. 1683.
57. *Isti'ab*, III, hal. 1248.
58. *ibid.*, hal. 1441.

bahwa kami harus mengambil keputusan kami sendiri. Aku berkata, *'Wallah*, kami harus menemui mereka.' Dan (ketika kami tiba) kami menemukan mereka (Anshar) di balaiurung Banu Sa'idah. Di tengah mereka ada seorang yang berselimut. Dalam menjawab pertanyaanku, mereka mengatakan ia adalah Sa'ad b. Ubadah, dan bahwa ia sakit. Ketika kami duduk, seorang pembicara mengucapkan kalimat syahadat dan puja-puji kepada Allah, sebagaimana lazimnya, kemudian meneruskan: "Kami adalah Pembantu Allah dan skuadron Islam. Kalian, wahai Muhajirin, adalah keluarga kami dan serombongan orang kalian telah datang untuk duduk (di antara kami).' Aku (pada titik ini Umar memotong dan) berkata: 'Nah lihat, mereka hendak memisahkan kita dari asal-muasal kita dan merebut otoritas dari kita.' Ketika pembicara Anshar itu selesai bicara, Aku hendak berbicara, karena aku telah mempersiapkan pidato dalam pikiranku yang sangat kusukai. Aku ingin menangkisnya sebelum Abu Bakar, dan untuk melenyapkan kekasaran dan cemoohan pembicara Anshar. Tapi Abu Bakar mengatakan, 'Tenang, Umar!' Aku tak ingin membuat ia marah dan dengan demikian ia lalu bicara. Ia adalah orang yang lebih berilmu dan mulia dari aku, dan demi Allah ia tidak menghilangkan sepotong kata pun yang telah aku pikirkan dan ia menuturkannya dalam caranya yang tak ada bandingan bagi kehebatannya ketimbang yang dapat aku lakukan. Abu Bakar berkata: 'Semua kebaikan yang telah kalian utarakan tentang diri kalian memang pantas. Namun orang Arab tak akan mengakui otoritas kecuali dalam suku Quraisy. Mereka adalah orang Arab terbaik dan termulia dalam turunan, darah, dan negeri (yakni bermukim di tengah).' "

Tambahan dari Baladzuri (I, hal. 582) melengkapi pidato Abu Bakar dan memperlihatkan lebih jauh bagaimana ia berdalih menentang Anshar: "Kami adalah orang pertama dalam Islam; dan di antara kaum Muslimin, kediaman kami di tengah, keturunan kami ningrat, dan kami lebih dekat dengan Rasul dalam keakraban; dan kalian

(Anshar) adalah saudara kami dalam Islam dan partner kami dalam agama; kalian menolong kami, melindungi dan menyokong kami, semoga Allah memberi ganjaran terbaik-Nya untuk kalian. Maka kami adalah penguasa *(umara)* dan kalian adalah wakil *(wuzara)*. Orang Arab tidak akan tunduk kecuali pada klan Quraisy ini. Pasti sekelompok dari kalian (yang hadir) tahu betul bahwa Rasul berkata, *"Para pemimpin adalah dari kalangan Quraisy (al-a'immat-u min al-Quraisy),"* karena itu, jangan bersaing dengan saudara kalian kaum Muhajirin, dalam apa yang telah dikarunia kan Allah kepada mereka."

Kini kita kembali pada pidato Umar.

"(Abu Bakar berkata), 'Nah aku menyodorkan pada kalian satu di antara dua orang: terimalah siapa yang kalian sukai.' Setelah bicara begitu ia mengangkat tanganku dan tangan Abu Ubaidah b. al-Jarrah, yang duduk di tengah kami. Belum pernah ada yang dikatakannya yang tak kusukai lebih dari itu. Demi Allah, lebih baik aku maju dan memenggal kepalaku – jika itu tidak berdosa – ketimbang memerintah rakyat dengan Abu Bakar salah seorang dari mereka . . ."

Dalam laporan Ya'qubi (II, hal. 123), Abu Bakar berkata: 'Quraisy lebih dekat dengan Muhammad daripada kalian. Di sini ada Umar b. Khaththab, kepada siapa Rasul berdoa, *"Ya Allah, kukuhkanlah imannya,"* dan yang satu lagi Abu Ubaidah, kepada siapa Rasul memaklumatkan, *"wakil ummah ini"*; pilih salah satu yang kalian sukai dan baiat-lah kepadanya. 'Tetapi keduanya menolak dan berkata: 'Kami tak dapat mendahului engkau, engkau adalah sahabat Rasul dan satu-satunya di antara dua orang (dalam gua ketika hijrah).' " Dalam salah satu laporan Baladzuri (I, hal. 582), ketika Abu Bakar mengusulkan nama Umar, yang disebut kedua berseru: "Dan sementara engkau masih hidup? Siapakah yang dapat mengenyampingkan engkau dari tempatmu yang telah dikukuhkan Rasul untukmu?" Ya'-qubi (II, hal. 123) menggambarkan Abu Ubaidah konon berkata: "Wahai kaum Anshar, kalian yang pertama me-

nolong (Islam), maka janganlah menjadi yang pertama pula untuk berselisih dan berubah." Ya'qubi meneruskan: "Lalu Abdurrahman b. Auf bangkit dan berkata: 'Kalian mempunyai jasa, tetapi kalian tidak memiliki (siapa pun dari kalian) orang seperti Abu Bakar, Umar, dan Ali.' Di sini, salah seorang Anshar, Al-Mundzir b. Arqam.[59] menyahut tajam: 'Kami tidak menolak jasa yang kalian sebutkan; sesungguhnya di kalangan kalian ada seorang yang tak akan dipertengkarkan orang jika ia kehendaki otoritas ini. dan orang itu adalah Ali b. Abi Thalib.' "

Pada tingkat usul dan kaunter usul oleh Abu Bakar, Umar dan Abu Ubaidah inilah, Al-Hubab b. Mundzir[60] dari kaum Anshar menawarkan penyelesaian kompromi. Lalu Umar meneruskan:

"Salah seorang Anshar berkata: 'Aku adalah tunggul dan pohon korma yang rindang (yakni seseorang yang dapat menyembuhkan orang sakit dan diagungkan karena pengalamannya). Biarlah kami mengangkat seorang pemimpin dari kalangan kami sendiri, dan pemimpin lain dari kalangan kalian. Pertengkaran makin berkobar panas dan suara makin keras hingga, demi menghindarkan bentrokan, aku berkata, 'Bentangkan tanganmu, Abu Bakar.' Ia lakukan itu dan aku membaiat kepadanya; kaum Muhajirin mengikuti, lalu Anshar. (Sementara melakukan itu) kami menerkam Sa'ad b. Ubadah dan seseorang berkata kami telah membunuhnya. Aku katakan, 'Allah yang membunuhnya.' "

Sampai di sini berakhirlah pidato historis Umar, yang diterima oleh hampir seluruh mereka yang menulis tentang Saqifah. Sebelum kita melangkah lebih jauh, mungkin berguna mencatat jawaban Umar terhadap usul Hubab sebagaimana direkam oleh Thabari (I. hal. 1841) dalam laporan terpisah yang dirawikan oleh Abu Mikhnaf: "Umar berkata: 'Betapa gila; dua pedang tak dapat berada dalam satu sarung. Demi Allah, orang Arab tak akan sepakat dengan

---

59. *ibid.*, hal. 1449. Nama ayahnya tak lain 'Arfaja.
60. *ibid.*, hal. 316.

otoritasmu sementara Rasul mereka dari kalangan lain (yakni dari kami sendiri).' "

Thabari-lah orangnya (I, hal. 1818) yang mencatat untuk kita dari salah satu otoritas yang paling ia percayai dan sering mengutipnya, Abu Ma'syar, bahwa bahkan setelah Umar membaiat Abu Bakar, masih ada kaum Anshar yang memrotes terhadap keputusan itu dan berseru: "Kami tidak akan membaiat kepada siapa pun kecuali Ali." Tapi ini dan suara-suara sejenis lainnya tenggelam dalam huru-hara, mengikuti tindakan Umar dan Abu Ubaidah, Muhajirin yang hadir membaiat Abu Bakar, dan diikuti Anshar untuk satu dan lain hal, seperti yang akan kita lihat sekarang.

Sebelum kita mengetengahkan peristiwa-peristiwa yang mengikuti Saqifah, akan sangat berguna untuk menguji secara singkat situasi kompleks dan unik sehingga pemilihan Abu Bakar dapat terlaksana. Pertama, persaingan klan di kalangan Quraisy, atau khususnya di kalangan Muhajirin, mempermudah mereka untuk menerima kepemimpinan Abu Bakar – orang dari cabang suku yang tak berarti, Banu Taim b. Murrah.[61] Karena kedudukan mereka yang tak dikenal di kalangan penguasa Makkah, Banu Taim tak pernah terlihat dalam kemelut kekuasaan dan konflik politik yang telah mewabah klan-klan rival Quraisy. Kedua, Muhajirin, secara keseluruhan, juga takut kemungkinan dominasi orang Madinah bila Muhajirin melibatkan diri dalam persaingan di antara klan mereka sendiri dan perkelahian intern. Karena itu bagi mereka Abu Bakar adalah calon terbaik untuk kompromi. Ketiga, sepanjang menyangkut Anshar, kita harus mengingat permusuhan yang telah berakar dan lama antara Banu Aus dan Banu Khazraj. Sa'ad b. Ubadah [62] adalah ketua suku khazraj; Banu Aus konon lebih dapat menerima dan lebih menguntungkan untuk me-

---

61. Tentang persaingan ini, lihat Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, hal. 4–8, 16–20, 141–4; idem, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), hal. 151–91.

62. *Isti'ab, II, hal. 594.*

nyerah kepada pemimpin Quraisy ketimbang membiarkan ketua suku saingan menguasai mereka. Ini nyata dari fakta bahwa orang pertama Anshar yang membai'at Abu Bakar adalah salah seorang ketua Banu Aus, Usaid b. Hudahir.[63] Menurut Thabari (I, hal. 1843), "Sebagian Aus, di antara mereka Usaid b. Hudhayr, yang berbicara di antara mereka sendiri, berkata, 'Demi Allah, jika sekali Khazraj menguasai kalian, mereka akan terus menjaga superioritas mereka atas kalian dan tidak akan pernah membiarkan kalian ambil bagian di dalamnya, nah bangkit dan bai'atlah kepada Abu Bakar.' Lalu mereka (Aus) bangkit dan membai'at Abu Bakar." Kita pun ingat bahwa Usaid b. Ubadah yang merupakan satu-satunya orang Anshar yang mengambil bagian dalam rapat Muhajirin, pasti mengetahui pencalonan Sa'ad b. Ubadah dan karena itu bertindak menentangnya dan Khazraj.

Mengenai Banu Khazraj, mereka sadar bahwa posisi mereka terlalu lemah untuk menghadapi front persatuan Muhajirin dan Banu Aus, rival lama mereka, atau malah musuh, dalam politik kota Madinah. Perang yang menerus dan pertumpahan darah antara Aus dan Khazraj adalah kisah-kisah yang bertebaran dalam literatur *ayyam al-'Arab* ("Hari-hari Pertempuran"). Karena itu Khazraj merasa tidak bijak ditinggalkan dalam memberikan sokongan dan memperoleh simpati pemegang otoritas atas mana persetujuan sudah hampir dicapai. Selain itu, Sa'ad b. Ubadah dicemburui oleh beberapa sepupu atau orang satu klannya sendiri, sebagaimana ciri umum klan-klan Arab; dan menurut beberapa laporan orang pertama yang membai'at Abu Bakar adalah sepupu Sa'ad sendiri Basyir b. Sa'ad.[64] Jadi jelas bahwa akibat politik kelompok, persaingan klan, dan iri pribadi, Abu Bakar dapat memperoleh bai'at dari mayoritas orang. Pada faktor-

---

63. *ibid.*, I, hal. 92 dst. Deskripsi Ya'qubi tentangnya (II, hal. 124) sebagai pemimpin Khazraji tak lain kesalahan menulis.

64. *Isti'ab*, I, hal. 92 dst. Sumber kami tidak jelas siapa yang membaiat lebih dulu. Ya'qubi, seperti dikutip di atas, mengatakan Basyir b. Sa'ad, sementara menurut Baladzuri, I, hal. 582, Usayd b. Hudhair.

faktor ini harus ditambahkan impresi menyeluruh dalam sumber-sumber itu bahwa Abu Bakar menyandang prestise tertentu dan dimuliakan demi ketenangan jiwa, usia tua, hubungan dekatnya dengan dan mendukung Muhammad, serta pengabdiannya yang bernilai kepada Islam sejak awal misi Rasul. Jadi dampak pribadinya, yang tumbuh bertahun-tahun di bawah Rasul, tak dapat diabaikan dalam menganalisa hasil rapat Saqifah. Bahan yang terdapat dalam sumber-sumber itu juga mengesankan kuat bahwa Abu Bakar dan Umar telah membentuk persekutuan jauh sebelumnya, mungkin bersama Abu Ubaidah b. al-Jarrah sebagai anggota ketiga, dan ketiga orang ini memiliki bobot dan pengaruh besar dalam kehadiran keningratan Islam baru, seperti juga dalam politik grup melawan aristokrasi Makkah lama. [65] Akhirnya, harus juga dicatat bahwa penobatan Abu Bakar disadari tidak melalui pemilihan bebas dalam makna apa pun maupun melalui pilihan bebas masyarakat. Ini justru keputusan kelompok khusus dari kalangan Muhajirin dengan desakan paksa atau menohok terhadap pihak lain. Keberhasilannya hanya akibat adanya konflik laten kelompok di Madinah. Ini jelas dari pernyataan Umar sendiri yang dikutip di atas, "Diakui memang itu perkara gegabah *(faltah)* tetapi Allah mencegah fitnah atasnya." Argumen yang dikemukakan Umar dan Abu Ubaidah dalam memilih Abu Bakar – keturunan Quraisy, awal masuk Islam, persahabatan lama dengan Rasul, pengabdian kepada Islam, dan terakhir hubungan eratnya dengan dan penyanjungan yang dilakukan Muhammad – sifatnya sama seperti mereka yang menyokong Ali menentang Abu Bakar, dan mereka tentu memberi lebih banyak kekuatan bagi klaim Ali ketimbang yang memihak Abu Bakar. Satu-satunya klaim Abu Bakar yang eksklusif bagi penobatan – pengimaman sembahyangnya tatkala Rasul sakit – belakangan merefleksikan corak teologis, dan

---

65. Lihat H. Lammens, "Le 'triumvirat' Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obaida", *Melanges de la faculte Orientale de l'Universite St Joseph de Beyrouth*, IV (1910), hal. 113–44.

hadis yang bersangkut paut dengan itu seringkali membingungkan dan kontradiksi.

Mengamati argumen dan kaunter argumen di Saqifah, pilihan kepada Abu Bakar agaknya suatu kebetulan keadaan. Konflik antara pendukung dan lawan Abu Bakar berpusat pada konsiderasi *apa yang seharusnya dalam keadaan itu*, dan *apa yang patut*. Prinsip yang pertama segera membuahkan penegakan emperium khilafah yang hebat dan merentang. Prinsip berikut *apa yang patut* membawa sekelompok komunitas, meskipun kecil, mengembangkan interpretasi ideal Islam dan pemerintahannya sendiri.

Tugas konsolidasi otoritas Abu Bakar sebagai pengganti Rasul, bagaimanapun, masih jauh dari sempurna setelah rapat Saqifah. Ali b. Abi Thalib, calon paling penting dari keluarga Rasul, seperti yang dimufakati bulat baik oleh sumber Sunni maupun Syi'i, beserta orang-orang dekatnya dan keluarga Hasyim, malah tidak tahu tentang keputusan yang diambil di Saqifah. Mereka baru mendengarnya ketika, setelah mendapat bai'at di Saqifah, Abu Bakar, beserta penyokongnya, datang ke masjid Nabi dan hiruk-pikuk tak biasa timbul dari kerumunan orang. Meskipun 'waktu' dari peristiwa-peristiwa yang mengikutinya membingungkan, [66] barangkali pada titik inilah Ali dan sejumlah pendukungnya baik dari Anshar maupun Muhajirin berkumpul di rumah Fathimah dan mulai membicarakan apa yang harus dilakukan. Di samping banyak referensi terhadap akibat dari ini, ia juga disokong oleh bagian pertama pidato Umar ketika ia berkata, "Dan Ali dan Zubair mundur dari kami." Abu Bakar dan Umar yang sadar betul akan klaim Ali dan juga respek yang diperoleh

66. Dari sini dan seterusnya, sumber kami sungguh membingungkan menyangkut waktu yang mengikuti peristiwa-peristiwa itu, karena tiap hadis dicatat secara terpisah. Karena itu kami tidak tahu apakah tuntutan baiat dari Ali dan para pendukungnya dilakukan segera setelah mereka datang ke masjid dari Saqifah, atau sesudah pemakaman Rasul pada hari sesudahnya, ketika baiat umum diberikan kepada Abu Bakar. Membaca sumber-sumber dengan teliti (misalnya Baladzuri, I, hal. 582) akan mendapat kesan kuat, bahwa tuntutan dilakukan segera setelah datang di masjid dari Saqifah.

dalam kelompok sahabat tertentu, khawatir kalau-kalau ada reaksi serius di pihaknya dan partisannya, mengundang mereka ke masjid untuk memberi bai'at. Mereka menolak datang. Umar, dengan kebijaksanaan tegas dan ancamannya, menasehati Abu Bakar untuk segera bertindak sebelum terlambat. Keduanya menderap ke rumah Ali dengan kelompok bersenjata, mengepung rumah itu, dan mengancam akan membakarnya jika Ali dan pendukungnya tidak keluar dan membai'at pada khalifah terpilih. Ali keluar dan mencoba memrotes, mengemukakan klaim dan hak-haknya sendiri dan menolak tuntutan Abu Bakar dan Umar. Situasi berubah beringas, pedang mengilau dari sarungnya, dan Umar beserta gerombolannya mencoba melewati pintu masuk. Sekonyong-konyong Fathimah nongol di hadapan mereka dalam sikap beringas dan menjerit-mencela:

"Kalian telah meninggalkan jenazah Rasulullah pada kami dan kalian telah memutuskan di kalangan kalian sendiri tanpa bermusyawarah dengan kami, dan tanpa menghormati hak-hak kami. Di hadapan Allah, aku katakan, apakah kalian keluar segera dari sini, atau dengan rambut diacak-acak aku akan memohon kepada Allah."

Ini membuat situasi sangat kritis, dan gerombolan Abu Bakar dipaksa meninggalkan rumah itu tanpa berhasil mendapat bai'at Ali.[67] Namun Ali tak dapat bertahan lama dan harus menyerah di hadapan tekanan yang terus-menerus. Hadis beragam dan seringkali kontradiksi seputar kapan ia berembuk dengan Abu Bakar. Menurut satu atau dua hadis yang sangat lemah dan tidak umum, yang secara jelas mere-

---

67. Banyak versi hadis ini dapat ditemukan dalam Baladzuri, I, hal. 585 dst; Ya'qubi, II, hal. 126; Thabari, I, hal. 1818; Abu Bakr al-Jawhari dalam Hadid, *Syarh Nahj al-Balagha*, II, hal. 47, 50, 56; *'Iqd*, IV, hal. 259 dst. Al-Imamah Wa's-Siyasah, I, hal. 12–13, (meskipun pengaitannya dengan Ibn Qutaybah tidak benar, jelas ia karya awal yang sangat kaya dengan sumber-sumber) memberikan laporan sangat rinci seputar episode serangan Umar dan Abu Bakar terhadap rumah Fathimah dan artikel "Fathimah", yang berkomentar tentang peristiwa-peristiwa ini, mengatakan: "Bahkan sekalipun mereka diperluas dengan menciptakan detil-detil, mereka berdasar pada fakta."

fleksi kecenderungan teologis di hari kemudian, Ali serta-merta membai'at Abu Bakar, ia hanya mengeluh bahwa ia tidak diajak berunding; menurut sebagian lain ia melakukannya pada hari yang sama tetapi di bawah paksaan dan dengan keyakinan bahwa ia memiliki klaim yang lebih unggul untuk jabatan itu. Tetapi menurut hadis yang paling umum dilaporkan, yang harus diterima sebagai otentik karena berlimpahnya bukti historis dan berbagai alasan lain, Ali mengucilkan dirinya hingga kematian Fathimah enam bulan kemudian.[68]

Ngotot bahwa Ali harus yang dipilih, sejumlah partisannya dari kalangan Anshar maupun Muhajirin yang menunda beberapa waktu dalam menyetujui penobatan Abu Bakar bagaimanapun redup. Secara bertahap, satu demi satu berembuk dengan situasi dan membai'at Abu Bakar. Nama dan jumlah mereka beragam dalam berbagai sumber, tapi yang paling menonjol di antaranya dan yang paling umum dicatat oleh mayoritas sumber adalah sebagai berikut.[69]

1. Hudzaifah b. al-Yaman,[70] *halif* orang Madinah suku Aus dan Sahabat Rasul yang paling istimewa. Dikenal sebagai prajurit hebat yang berperang di Uhud dan melayani Rasul sebagai penasehat khusus di Khandaq, kesetiaan dan keterikatan pribadinya kepada Ali tak berubah bahkan setelah membai'at Abu Bakar. Sebelum kematiannya, ia meminta dua anaknya mendukung Ali, yang mana mereka turuti hingga terbunuh dalam Perang Shiffin ketika berperang di pihak Ali melawan Mu'awiyah.
2. Khuzaimah b. Tsabit,[71] dari suku Aus, yang dijuluki "*Dzu'sy-Syahadtain*" oleh Rasul, orang yang kesaksiannya sama dengan kesaksian dua orang. Ia bertempur ber-

---

68. Ya'qubi, II, hal. 126; Baladzuri, I, hal. 586; Thabari, I, hal. 1825; *'Iqd*, IV, hal. 260; Hadid, II, hal. 22.
69. Untuk detil dan perbedaan tertentu dalam nama lihat Ya'qubi, seperti yang dikutip di atas; Baladzuri, I, hal. 588; *'Iqd*, IV, hal. 259; Hadid, II, hal. 50 dst.
70. Ibn Sa'ad, VI, hal. 15; *Isti'ab*, I, hal. 334
71. Ibn Sa'ad, IV, hal. 378 dst; *Isti'ab*, II, hal. 448.

sama Ali dalam Perang Al-Jamal dan Shiffin dan terbunuh dalam perang yang disebut kedua di tangan tentara Mu'awiyah.

3. Abu Ayyub al-Anshari, [72] yang ayahnya, Khalid b. Kulaib, asal Banu Najjar dan ibunya dari Khazraj. Ia salah satu Sahabat paling penting di antara Anshar dan merupakan tuan rumah Rasul di Madinah sampai rumah beliau dibangun. Ia berperang di pihak Ali dalam Perang Al-Jamal, Shiffin dan Nahrawan.
4. Sahl b. Hunaif, [73] dari suku Aus, yang berperang bersama Rasul di Badr dan peperangan lainnya. Ia adalah kawan akrab Ali, datang bersamanya ke Bashrah, dan berperang di Shiffin. Ali mengangkatnya sebagai gubernur Persia.
5. Utsman b. Hunaif, [74] saudara Sahl dan kesayangan Ali, yang mengangkatnya untuk gubernur Bashrah.
6. Al-Bara'a b. 'Azib al-Anshari, [75] dari suku Khazraj dan salah satu aristokrat Madinah wakil Anshar pro-Ali.
7. Abu Dzarr b. Jundab al-Ghiffari, [76] salah satu pengikut paling awal Muhammad, seorang pertapa, dan ekstrim berpegang pada kesalehan. Ia selalu menjadi penyokong Ali paling vokal dan salah satu dari empat pilar Syi'ah awal. Khalifah Utsman mengasingkannya di kampung halamannya, desa kecil yang dikenal dengan nama Rabadzah, tempat ia meninggal.
8. Ubayy b. Ka'b, [77] dari cabang Banu Khazraj dan salah satu faqih dan Qari terkemuka di kalangan Anshar.
9. 'Ammar b. Yasir, [78] orang Arabia Selatan yang berafiliasi dengan klan Quraisy Makhzum. Ia salah satu peme-

---

72. Ibn Sa'ad, III, hal. 484 dst; *Isti'ab*, II, hal. 424; IV, hal. 1606.
73. Ibn Sa'ad, III, hal. 471 dst; *Isti'ab*, II, hal. 662.
74. *Isti'ab*, III, hal. 1033.
75. Ibn Sa'ad, IV, hal. 364; *Isti'ab*, I, hal. 155 dst.
76. Ibn Sa'ad, III, hal. 498; *Isti'ab*, I, hal. 65 dst.
77. Ibn Sa'ad, IV, hal. 219; *Isti'ab*, IV, hal. 1652 dst.
78. Ibn Sa'ad, III, hal. 246; *Isti'ab*, hal. 1135 dst.

luk Islam awal, dan salah satu dari empat pilar Syi'ah awal.

10. Al-Miqdad b. 'Amr, [79] orang Arabia selatan mungkin suku Kinda atau Bahrah, diadopsi oleh Aswad b. Abd Yatsuts tertentu dari Banu Makhzum. Ia salah satu dari tujuh pemeluk Islam pertama dan salah satu dari empat pilar Syi'ah awal.
11. Salman al-Farisi, [80] asli Persia dan pengikut dan Sahabat Rasul yang sangat bersemangat, yang menebusnya dari perbudakan dan mengadopsinya sebagai *mawla*-nya dan anggota *Ahl al-Bayt.* Ia selalu menjadi pendukung Ali yang bergairah, dan dukungannya terhadap Ali pada waktu pemilihan Abu Bakar dicantumkan jelas bahkan oleh Baladzuri.
12. Az-Zubair b. 'Awwam, [81] Salah satu Sahabat Rasul dari golongan Quraisy yang paling istimewa. Ia adalah pendukung Ali yang paling energetik dan tak syak lagi tulus dalam sikap antusiasnya. Ia keluar dari rumah Fathimah, pedang di tangan, ketika Umar tiba di sana dan mencoba memaksa orang dalam rumah untuk membai'at Abu Bakar. Pertemuan berbahaya antara dia dengan Umar dicatat oleh hampir seluruh sejarawan. Nanti dua puluh lima tahun kemudian bahwa ambisi membuat ia berjuang untuk khilafah, yang menyebabkan perang al-Jamal antara dia dengan Ali.
13. Khalid b. Sa'id. [82] dari klan Umayyah, hanya ketiga atau keempat yang masuk Islam setelah Abu Bakar, dan satu-satunya dari klan ini yang gigih menentang penobatan Abu Bakar sementara ia mendukung Ali. Sebagai wakil Rasul, ia berada di San'a ketika Rasul wafat. Ketika ia tiba kembali di Madinah beberapa hari setelah pe-

79. *Isti'ab*, IV, hal. 1480 dst.
80. Ibn Sa'ad, IV, hal. 75; *Isti'ab*, II, hal. 634.
81. *Isti'ab*, II, hal. 510.
82. Ibn Sa'ad, IV, hal. 97; *Isti'ab*, II, hal. 420 dst. Untuk dukungannya terhadap Ali, lihat Baladzuri, I, hal. 588; Ya'gubi hal. 126; Hadid, II, hal. 58.

milihan Abu Bakar, ia membai'at Ali dengan mengatakan, "Demi Allah, tidak ada satupun dari manusia yang berhak menempati tempat Muhammad kecuali engkau." Meskipun Ali tak menerima bai'atnya, Khalid menolak mengakui Abu Bakar hingga tiga bulan kemudian.

Oposisi serius atau kemarahan mereka terhadap Abu Bakar sebelum berembuk dengan dia hampir tidak mungkin memastikannya, karena sumber Syi'ah terlalu melebih-lebihkan ini [83] sementara sumber Sunni berupaya mengabaikan atau mengecilkan sedapat mungkin. [84] Secara historis ini tak dapat dipungkiri, bagaimanapun, bahwa orang-orang ini membentuk inti partai Ali pertama, atau Syi'ah. Tak dapat diklaim bahwa mereka semua pendukung sama bergairah dan hangat; sebagian mereka pendukung adem ayem yang mengakui kedudukan Ali sebagai paling layak bagi jabatan khilafah karena jasa-jasa pribadinya, tetapi membai'at Abu Bakar tanpa banyak bicara. Sikap 'Ammar, Miqdad, Abu Dzarr, dan Salman beda sekali dengan yang lain itu. Empat sahabat ini dipandang oleh seluruh orang Syi'i sebagai 'Empat Pilar" *(al-arkan al-arba'a)* yang membentuk Syi'ah awal Ali. Setelah kompromi Ali dengan Abu Bakar, bagaimanapun, alasan untuk oposisi di pihak pendukungnya sirna dan elit Syi'ah pertama ini secara fisik berkurang. Tetapi dapatkah gagasan, sekali dikenalkan, mati begitu saja? Di masa kemudian dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam menyajikan jawaban bagi pertanyaan ini.

***

83. Misalnya, lihat Thabari, *Ihtijaj*, I. hal. 118–89.
84. Misalnya, lihat Ibn Sa'ad, III, hal. 181 – 51 dst.

BAB 3

ALI DAN DUA KHALIFAH PERTAMA

Pembicaraan di atas kiranya cukup meluaskan pandangan kita bahwa asal-mula perasaan dan kecenderungan Syi'i dapat ditemukan dalam konsepsi kesucian, dalam hal ini Banu Hasyim sangat terkenal. Konsiderasi khusus Muhammad terhadap Ali (yang, di atas segalanya, menyadari penuh warisan keagamaan dan kedudukan tinggi keluarganya secara turun-temurun), dan terakhir, dalam peristiwa-peristiwa penyokongan terhadap Ali yang terjadi ketika Muhammad masih hidup. Karena, pertama, keyakinan ini terpusat pada masalah dan isu menyangkut peristiwa Saqifah, episode ini menandai, baik ekspresi terbuka pertama, maupun titik tolak bagi apa yang akhirnya berkembang ke dalam pemahaman Syi'i tentang Islam. Bagaimanapun, setelah kekalahan para pendukung Ali yang pertama dan pengakuannya sendiri terhadap pemerintahan Abu Bakar enam bulan kemudian, keadaan menjadi sedemikian rupa sehingga kecenderungan Syi'i kehilangan manifestasi yang terbuka dan aktif. Periode khilafah Abu Bakar dan Umar, antara episode Saqifah dan *Syura* (pemilihan Utsman), relatif juga merupakan masa-masa nonaktif dalam sejarah perkembangan Syi'isme.

Bagaimanapun, penelitian cermat terhadap sumber-sumber awal, dan perbandingan saksama antara catatan Sunni dan Syi'i awal khususnya, mengungkapkan dua arus khas dan penting yang tengah terjadi secara tersembunyi selama periode ini. Pertama, sikap pasif Ali terhadap otoritas penguasa; dan kedua, upaya Abu Bakar dan Umar

untuk menyingkirkan Banu Hasyim, khususnya Ali, bertolak dari klaim prerogatif mereka terhadap kepemimpinan masyarakat menurut pemahaman mereka sendiri mengenai tatanan dan bentuk baru yang patut, menurut mereka. Kedua trend yang timbul dalam periode ini membentuk fase tak terpisahkan dalam perkembangan gagasan Syi'i, dan karena itu harus dipertimbangkan.

Sikap pasif Ali dapat dengan mudah digambarkan dengan membandingkan peran aktif yang dimainkannya selama hayat Muhammad dengan kehidupan nonaktif dan pengucilan dirinya dalam periode segera setelah kematian Rasul. Sebagai orang paling aktif dan pengikut paling bersemangat dalam seluruh usaha demi Islam dan sebagai pendekar besar di garis depan dari seluruh pertempuran yang dilakukan di bawah Muhammad,[1] tiba-tiba Ali berbalik mengucilkan diri, hampir sepenuhnya terbatas pada empat dinding rumahnya. Kontras ini tak dapat terjadi tanpa sebab serius.[2] Melihat keyakinan kokoh Ali bahwa ia memiliki klaim kuat untuk menggantikan Muhammad, sebagaimana nampak dari seluruh sumber, orang tentu menduga ia akan berkelahi sampai tetes darah yang terakhir demi hak-haknya itu. Namun, ia tidak memilih jalan ini, meskipun kesempatan itu ada. Ia segan memanfaatkan dukungan militer yang ditawarkan Abu Sufyan kepadanya untuk berperang demi hak-haknya, karena ia menganggap aksi demikian akan membawa kehancuran Islam yang masih "bayi".[3] Pada waktu yang sama, di pihak lain, ia tidak mengakui Abu Bakar dan menolak membaiatnya selama enam bulan. Di samping faktor melemahnya semangat akibat kematian Fathimah, yang terjadi enam bulan sesudah Abu Bakar berkuasa, hal yang barangkali memaksa Ali untuk menyesuaikan posisinya dengan tatanan pemerin-

1) Mengenai partisipasi aktif Ali dan pengabdian tak kenal lelah dalam memajukan Islam di masa Muhammad, sumber paling lengkap dan paling dapat dipercaya adalah *Sirah* Ibn Hisyam.
2) Kontras ini ditunjuk oleh Veccia Vaglieri, dalam EI^2 art."Ali".
3) Thabari, I, hal. 1827; Baladzuri, I, hal. 588.

tahan yang ada adalah letupan kemurtadan dan pemberontakan di kalangan suku Arab di jazirah itu. Ini bertepatan dengan penobatan Abu Bakar, dan pemberontakan suku tentu memaksa masyarakat di Madinah melupakan perbedaan ideologis dan pribadi apa pundi antara mereka untuk bersatu menghadapi bahaya bersama. Ancaman serius dari luar terhadap eksistensi tatanan Islam itu membawa keuntungan besar bagi Abu Bakar dalam mengurangi ketegangan intern terhadap kekuasaannya. Watak Ali sebagaimana digambarkan oleh kedua sumber, baik Sunni maupun Syi'i, mengesankan bahwa perasaan cinta, dedikasi, kejujuran, dan kesetiaan total kepada Islam berada di atas pertimbangan pribadi. Sejak berusia tiga belas tahun ia telah menunjukkan kesetiaan dan pengabdiannya terhadap risalat Rasul. Melihat bahaya dan pemberontakan suku-suku itu terhadap Islam, Ali tak punya pilihan lain kecuali menyesuaikan dirinya dengan tatanan yang ada. Ia melakukan ini, tanpa mengambil bagian aktif dalam perang kemurtadan apa pun, jadi tetap mempertahankan sikap mengucilkan diri; Abu Bakar pun tidak meminta ia ikut serta dalam perang-perang di luar Madinah.

Kendatipun tetap mengasingkan diri dan bersikap pasif terhadap Abu Bakar dan Umar, Ali tak jarang membantu khalifah-khalifah itu. Sikap kooperasi yang diberikan kepada khalifah-khalifah itu tampak wajar diambil oleh setiap pemimpin oposisi yang baik. Ia menyadari bahwa, dalam keadaan itu, solidaritas, keamanan, dan integritas masyarakat hanya dapat dipertahankan jika berbagai kelompok yang menyusunnya itu mau bekerja sama dan memelihara hubungan harmonis di kalangan mereka sendiri. Namun, masih dalam kerangka ini ia berusaha, juga merupakan suatu kewajaran, mengoreksi apa yang dianggap sebagai kesalahan-kesalahan pemerintah, dan mengkritik kebijaksanaan yang berbeda dengan pandangannya.

Pokok perbedaan dalam masalah keagamaan dan politik antara Ali di satu pihak dengan Abu Bakar dan

Umar di pihak lain, sulit dipastikan karena kedua sumber Sunni dan Syi'i sangat tendensius. Karya Ibn Sa'ad dan mereka yang mengikutinya, ditulis dalam periode di mana pengakuan empat khalifah pertama sebagai *Rasyidun* telah terpancang kukuh dalam *Jama'ah.* (Istilah bahasa Inggris "orthodoxy", yang biasa digunakan untuk tubuh utama Muslim, dalam konteks Islam bukan hanya tidak benar tapi menyesatkan; karena itu kita akan menggunakan istilah bahasa Arab *Jama'ah* untuk apa yang dinamakan ortodoks ini). Tentu saja tetap dilakukan usaha-usaha untuk memperlihatkan sebanyak mungkin kesepakatan, paling tidak antara Ali, Abu Bakar, dan Umar. Utsman cenderung diabaikan dalam masalah keagamaan dan politik, meskipun dilakukan usaha apapun untuk menyelamatkan reputasi Utsman dengan mengkambinghitamkan Marwan, sekertarisnya yang terkenal kotor. Di pihak lain, sumber Syi'i memberikan pandangan yang sama sekali lain dan ekstrem tentang ketidakmufakatan Ali, bukan saja dengan Utsman. tetapi juga dengan Abu Bakar dan Umar, pada hampir tiap masalah, baik religius maupun politik. Pendek kata Ali yang menurut sumber Sunni, Ali adalah penasehat berbobot bagi para khalifah yang mendahuluinya menurut sumber Syi'i adalah orang yang dikuasai oleh cinta heroiknya dan jiwa berkorban demi agama, seakan mengabaikan ketidakpuasan pribadinya demi menyelamatkan para khalifah dari tindakan salah yang serius – yang sering nyaris mereka lakukan dan yang dapat berakibat fatal bunuh diri bagi Islam. Karena itulah sering dilaporkan bahwa Umar pernah berkata. "Kalau bukan karena Ali, Umar sudah binasa." Menarik untuk dicatat di sini bahwa pernyataan ini dilaporkan oleh beberapa penulis awal Sunni yang penting.[4]

Terlepas dari beberapa pokok ketidaksetujuan serius antara Ali dan dua saingan pertamanya yang sukses, ter-

4) Misalnya, *Isti'ab,* III, hal. 1104. Untuk sumber Syi'i lihat Majlisi, *Bihar,* VIII, hal. 59; *Ihtijaj,* I, hal. 103.

bukti dari fakta sejarah yang disepakati sebagaimana akan kami tunjukkan di bawah, ketepatan dalam menentukan atas berlimpahnya bahan ini kiranya berada di luar jangkauan kami. Bagaimanapun, benar agaknya apa yang dikemukakan oleh Veccia Vaglieri, bahwa meskipun Ali dimasukkan dalam dewan para khalifah itu, dan mungkin dimintai nasihat hukum mengingat keluasan pengetahuannya tentang Quran dan Sunnah, sangat diragukan apakah nasihatnya diterima Umar, yang telah menjadi penguasa bahkan selama masa khilafah Abu Bakar."[5] Lagi pula, bukti tidak diterimanya pendapat Ali dalam masalah keagamaan diperlihatkan dalam kenyataan bahwa keputusan-keputusannya jarang mendapat tempat dalam perkembangan fiqih Sunni di kemudian hari, sementara keputusan Umar beredar luas di kalangan mereka. Di pihak lain, otoritas hukum Ali sering dikutip di semua golongan Syi'i.[6] Dalam masalah politik dan pemerintahan, ketidaksepakatannya dengan Umar menyangkut masalah *diwan* (distribusi upah tetap) dan tentang absennya dalam semua perang yang dilaksanakan di bawah pemerintahan Umar dengan mudah dapat dinyatakan. Tanpa penelitian lebih lanjut, agaknya tidak keliru dengan menyimpulkan berdasarkan fakta-fakta kita bahwa terlepas dari watak sebenarnya perasaan dan aspirasinya, Ali mempertahankan sikap pasif dan pengucilan diri terhadap khilafah Abu Bakar dan Umar.

Ali menerima realitas politik di zamannya, tetapi tetap yakin akan kenyataan bahwa ia lebih layak atas khilafah dan bahwa hak-haknya atas imamah direbut secara tidak adil. Perasaan Ali sehubungan dengan para pendahulunya diungkapkan dalam salah satu khotbahnya yang terkenal di masjid Kufa pada masa khilafahnya sendiri. Penjelasan rinci yang bersejarah ini, yang dikenal sebagai *asy-Syaqsyiqiyyah*, dicatat oleh Asy-Syarif ar-Radhi dalam

---

5) L.V. Vaglieri, *EI2* art. "Ali".
6) Untuk Itsna 'Asyariyyah, lihat Kulayni, *Ushul al-Kafi* dan *Furu al-Kafi*; untuk Isma'iliyah, lihat Qadhi Nu'man, *Da'a'im al-Islam*.

Nahj- al-balaghah,[7] yang berisi wejangan, khotbah, surat dan kata-kata mutiara Ali. Sebagaimana kebanyakan bahan yang ditampilkan dalam karya tak ternilai ini, hampir tak ada keraguan tentang keotentikannya, karena ia dilaporkan oleh banyak penulis awal jauh sebelum Asy-Syarif ar-Radhi. Ali berkata:

"Tidak, demi Allah, putra Abu Quhafah (Abu Bakar) telah merebut khilafah untuk dirinya sementara ia tahu persis bahwa kedudukanku sehubungan dengan itu seperti poros dalam sebuah penggilingan; air bah mengalir di bawahku dan burung-burung tidak terbang tinggi mengatasiku; namun kupasang tirai di hadapan itu dan berpaling darinya (khilafah). Lalu aku mulai berpikir haruskah aku menyerang dengan tangan buntung atau menonton dengan sabar gelap gulita di mana orang tua menjadi jompo dan orang muda menjadi tua, di mana mukmin berupaya keras hingga ia menemui Tuhannya, dan aku tiba pada kesimpulan bahwa sabar dalam situasi seperti ini lebih bijaksana. Maka aku bersabar, meskipun ada kotoran yang menyakitkan di mataku dan tusukan tulang mengganjal di kerongkonganku ketika melihat warisanku dirampas, hingga yang pertama (Abu Bakar) meninggal dan menyerahkan kendali khilafah pada orang lain (Umar) setelah dia. (Di sini Ali mengutip syair penyair Asya, yang berbunyi) 'Betapa besar perbedaan antara hari ini ketika aku di punggung unta (yakni menderita kesulitan perjalanan berat)

---

7) Beberapa sarjana mempertanyakan keotentikan *Nahj al-Balaghah* dan dikatakan bahwa karya ini ditulis oleh Asy-Syarif ar-Radhi sendiri dan hanya dinisbahkan kepada Ali. Dugaan ini, berkenaan dengan riset saya sendiri seputar subyek ini, adalah sama sekali tanpa dasar. Asy-Syarif ar-Radhi, penyusun *Nahj al-Balaghah,* meninggal tahun 406/1115, tetapi kebanyakan bahan *Nahj al-Balaghah* telah saya temukan kata demi kata dalam sumber-sumber yang ditulis jauh sebelum abad ke-5 Islam. Sumber-sumber ini termasuk, misalnya, *Waqa'at Shiffin* karya Nashr b. Muzahim al-Minqari, *Ta'rikh al-Ya'qubi, Al-Bayan wa al-Tabyin* karya Jahiz, *Kamil* karya Mubarrad, *Ansab al-Asyraf* Baladzuri, dan banyak karya standar lain abad kedua, ketiga dan keempat. Kini saya tengah menyiapkan terjemahan kritis dari *Nahj al-Balaghah* yang di dalamnya sumber-sumber ini akan dianalisa dan sepenuhnya dijelaskan.

dan zaman Hayyan, saudara Jabir (yakni ketika ia dengan enak ditempatkan di bawah kekuasaan dan prestise Hayyan)."[8] Betapa keras mereka (Abu Bakar dan Umar) memerah susunya dan bagaimana mereka menjadikannya (khilafah) berjalan di jalan tak rata, yang menimpakan luka yang dalam dan terasa kasar persentuhan dengannya, di mana orang jatuh bangun dan harus memohon untuk dimaklumi, sehingga penunggangnya (khilafah) bagai sang pendaki bukit yang terjal, jika ia menarik kendali kekangnya, hidungnya tertusuk, dan bila ia kendurkan, ia terjungkal ke dalam kehancuran. Dengan cara ini masyarakat dibuat menderita, demi Allah, dengan tersandung, luka yang sukar disembuhkan, ketidakteraturan dan tujuan yang tumpang tindih. Tetapi aku bersabar meskipun untuk waktu yang lama dan beratnya cobaan, sampai dia (Umar) meninggal."[9]

Jadi Ali menggambarkan perasaannya terhadap kedaulatan dua pendahulunya dan meringkaskan periode khilafah mereka. Ibn Abil-Hadid menulis komentar panjang mengenai khotbah ini, menjelaskan watak utama dua khalifah pertama, kebijakan mereka dalam mengatur masalah kemasyarakatan, sikap mereka terhadap Ali dan sikap hati-hati Ali terhadap penyelesaian masalah yang mereka tangani.

---

8) Hayyan memiliki kawasan luas untuk tempat tinggalnya di Al-Yamamah yang di dalamnya ia suka menempatkan penyair Asya. Dari suku Banu Qays, dalam kemegahan dan kenikmatan. Setelah Hayyan meninggal sang penyair kehilangan seluruh privelese itu dan dilanda kemiskinan, mengembara dari satu tempat ke lainnya. Dengan mengutip Asya, Ali membandingkan status martabatnya dan kehidupan aktif semasa hidup Rasul dengan sikap sembrono orang terhadap dirinya setelah kematian Rasul. Lihat Hadid, *Syarh*, I, hal. 166 dst.

9) *Nahj al-Balaghah*, edisi Muhammad Abu'l-Fadhl Ibrahim (Kairo, 1963), I, hal. 29. Untuk referensi lain sebelum Asy-Syarif ar-Radhi lihat Ibn Abil-Hadid, Syarh, I, hal. 205 dst dan di berbagai tempat, di mana Abu Ja'far Ahmad b. Muhammad (meninggal 283/896) *Kitab al-Gharat*, Abu Ali Muhammad b. Abd al-Wahhab al-Jubba'i (meninggal 303/915), dan Abul-Qasim al-Balkhi (meninggal 502/1108) *Kitab al-Inshaf*, dikutip. Juga lihat Shaduq (meninggal 381/991), *'Ilal asy-Syara'i*, hal. 68; Ma'ani, *Al-Akhbar*, hal. 132; Mufid (meninggal 413/1022), *Irsyad*, hal. 166; Thusi (meninggal 460/1067), *Amali*, hal. 237.

Kini kita dapat beralih pada penelitian kedua yang dibuat di atas menyangkut periode intern dalam perkembangan Syi'isme: usaha Abu Bakar dan Umar untuk menyingkirkan Banu Hasyim umumnya dan Ali khususnya dari hak istimewa kepemimpinan Ummah. Langkah pertama dan paling penting dalam hal ini dilakukan oleh Abu Bakar pada hari-hari setelah kematian Rasul, ketika Fathimah menuntut tanah pertanian Fadak. Ia menegaskan bahwa tanah ini diberikan oleh ayahnya tanpa syarat sebagai bagian rampasan perang Khaybar.[10] Mengutip kata-kata Muhammad: "Kami (para Rasul) tidak meninggalkan sebagai warisan apa yang kami jadikan sedekah resmi." Abu Bakar menolak klaimnya. Dia berdalih bahwa Fadak adalah milik umum dan Fathimah, meskipun berhak memanfaatkan dan menyemai hasilnya, tak dapat memegang hak pemilikan.[11]

Persoalan perwarisan ini segera menjadi salah satu problem yang diperdebatkan dengan sengit dalam konflik antara Syi'i dan lawan-lawan mereka.[12] Penolakan Abu Bakar ini dapat berarti bahwa klaim berdasarkan ikatan keluarga tidak dapat dibenarkan. Mengakui keabsahan klaim seseorang mengenai warisan berdasar ikatan keluarga akan membuka pintu untuk klaim-kliam lebih jauh dan luas, dan Abu Bakar merasa bahwa dengan menyetujui hak-hak keluarga Ali atas warisan Fadak orang akan menganggap bahwa ia mengakui hak mereka atas penggantian terhadap Muhammad dalam segala bidang, baik spiritual maupun material. Kekhawatiran ini berdasar alasan bahwa Muhammad. sebagai pemimpin umat, berhak atas seperlima dari rampasumat, berhak atas seperlima dari rampasan perang *(Khums)*.

---

10) Ibn Sa'ad, II, hal. 314 dst; Ibn Hisyam, III, hal. 352, 368; Ya'qubi, II, hal. 127; *Isti'ab*, II, hal 571. Juga bandingkan dengan Vaglieri, *EI*[2] art. "Fadak". Untuk posisi Syi'i lihat Thabarsi, *Ihtijaj*, I, hal. 131-149.

11) Berbagai versi dalam Ibn Sa'ad, II, hal. 314 dst; Bukhari, *Shahih*, II, hal. 435. Untuk posisi Syi'i, lihat Ya'qubi, II, hal. 127, juga Amini, *A'yan*, II, hal. 461 dst.

12) Jahiz, *Rasa'il*, edisi Sandubi, "Min Kitabihi fi'l-'Abbasiyah", hal. 300.

dan dengan hak khusus ini ia menjadi pemilik Fadak. Untuk menerima warisan kekayaan yang diperoleh karena kedudukan tinggi dan hak prerogatif agak berbeda dengan warisan biasa. Dilaporkan hampir dengan suara bulat bahwa setelah peristiwa ini Fathimah tidak bertegur sapa baik dengan Abu Bakar maupun dengan Umar hingga kematiannya enam bulan kemudian. Ia meminta Ali menguburkannya di malam hari. dan tidak membolehkan Abu Bakar dan Umar mengambil bagian dalam persiapan pemakamannya. Ali konon menjalankan keinginannya untuk menguburkan pada malam hari, dan hanya anggota keluarga yang boleh mengantar peti jenazahnya.[13]

Khilafah Abu Bakar berakhir setelah kurun waktu dua tahun lebih. dan menjelang wafatnya secara eksplisit ia mengangkat Umar yang sudah menjadi penguasa di balik layar di masa pemerintahannya, sebagai penggantinya. Cara ia menangani masalah penggantian ini. tak pelak lagi. menjelaskan kepada kita. bahwa Abu Bakar telah berpikir untuk mengangkat Umar sejak ia mengemban khilafah. Ia mengambil langkah hati-hati untuk mencegah setiap kemungkinan oposisi terhadap pencalonan Umar dan memastikan bahwa dia tidak menghadapi kesukaran dalam hal ini. Ia tahu betul akan klaim Ali terhadap khilafah dan dukungan serta wibawa yang ia peroleh dari kelompok tertentu. Karena itu mulanya ia memanggil Abdurrahman bin Auf, mengutarakan keputusannya dan kemudian mendapat persetujuannya. Satu-satunya orang lain yang dipanggil Khalifah yang sedang menjelang maut itu dan diberitahu akan keputusannya itu adalah Utsman bin Affan. Ketika berita keputusan Abu Bakar beredar, sebagian para Sahabat terkemuka Rasul menjadi sangat cemas dan prihatin. Di bawah kepemimpinan Thalhah. mereka mengirim utusan untuk memrotes terhadap keputusan itu dan berusaha membujuk Khalifah untuk tidak menunjuk Umar.[14] Tidak

---

13) Thabari, I, hal. 1825; Bukhari, *Shahih*, V, hal. 288; Ibn Sa'ad, VIII, hal. 29; Mas'udi, *Tanbih*, hal. 288; Ibn Hajar *Shawa'iq*, hal. 12 dst.

14) Lihat seluruh laporan dalam Thabari, I, hal. 2137 dst; Ya'qubi, II, hal.

ada yang dapat merobah pikiran Abu Bakar, dan ia meminta Utsman menuliskan pernyataannya mengangkat Umar. Masyarakat luas tak ikut ambil bagian dalam pemilihan, mereka hanya diperintahkan untuk menyetujui dan patuh pada Umar sebagai khalifah baru setelah dia, karena menurutnya tak ada orang lain yang lebih layak daripada Umar. Surat wasiat yang ia umumkan kepada masyarakat berbunyi:

"Ini adalah surat wasiat Abu Bakar, khalifah Rasulullah, kepada mukminin dan Muslimin . . . Aku telah mengangkat Umar bin Khaththab sebagai pemimpin kalian, oleh sebab itu dengar dan patuhlah kepadanya. Aku tidak menjadikannya pemimpin kecuali untuk kebaikan (kalian)."[15]

Siapa saja yang membaca laporan pengangkatan Umar oleh Abu Bakar akan segera mengerti bahwa keputusan itu tidak berdasar pada metode musyawarah dengan pemuka masyarakat maupun mencari pendapat masyarakat umum sebelum keputusan diambil. Ini justru keputusan pribadi dan sepihak Abu Bakar sendiri, yang ia inginkan diperkuat oleh hanya para Sahabat yang ia anggap paling penting dari pandang kelompok, sebagaimana akan dilihat di bawah.

Untuk kepentingan kita, sekaligus butir paling penting dan mencolok, adalah bahwa dalam keseluruhan proses nominasi Umar oleh Abu Bakar ini, Ali dilupakan dan diabaikan sepenuhnya dari kelompok orang-orang yang dipanggil Khalifah yang diambang ajal itu untuk musyawarah, jika itu memang musyawarah, dan yang dukungan mereka ia usahakan dapatnya. Kenyataannya, sebagaimana dilaporkan secara bulat oleh sumber kami, dari seluruh Sahabat Raşul hanya dua, Abdurrahman bin Auf dan Utsman, yang dipilih Abu Bakar untuk konsultasi dan kemudian dipercayai dengan tanggung jawab penuh untuk

---

136 dst; Hadid, *Syarh*, I, hal. 163 dst.

15) Ya'qubi, *ibid;* juga lihat Thabari, I, hal. 2138; *'Iqd*, IV, hal. 267, dengan sedikit variasi dalam kata.

mendukung Umar.[16] Hal ini mengandung kemungkinan besar berdasar usul Umar sendiri, yang membuat perencanaan untuk tindakan balasan bagi tiap kemungkinan oposisi dari Banu Hasyim melalui himbauan kepada cabang Quraisy ini. Abdurrahman dari Banu Zuhra dan Utsman dari Banu Umayyah, keduanya adalah saingan berat Banu Hasyim sebelum Islam. Munculnya dua sahabat ini sangat berarti dalam banyak hal, khususnya pada perkembangan khilafah di kemudian hari, karena mereka mewakili kelompok kaya masyarakat Muslim.[17] Abdurrahman adalah ipar Utsman, dan keduanya dapat diharapkan mendukung sesamanya. Yang pertama juga telah sungguh-sungguh mendukung Sa'ad bin Abi Waqqas, seorang anggota klan dan sepupu dari Banu Zuhra. Dengan demikian dukungan dan pengaruh langsung elemen politik paling penting di kalangan Muhajirin diperoleh untuk melawan tiap kemungkinan aktivitas Banu Hasyim dan partisan mereka dalam mendukung pencalonan Ali.

Ketidakmufakatan serius Ali terhadap kebijaksanaan Umar dalam hal politik dan keagamaan akan dibicarakan nanti dalam pemilihan Utsman. Di sini ditunjukkan secara sambil lalu masa sepuluh tahun khilafah Umar yang paling aktif dan penuh insiden, yang di dalamnya terjadi penaklukan paling spektakuler atas propinsi-propinsi Byzantium dan Persia dan yang di dalamnya seluruh Sahabat terkemuka Rasul ambil bagian. Ali tetap tak ikut serta. Pun Ali tak memegang jabatan apa pun di bawah Umar, sebagaimana juga di masa Abu Bakar dan berlanjut kemudian di masa Utsman. Kekecualian satu-satunya adalah (penerimaannya atas) tanggung jawab memimpin pemerintahan selama perjalanan Umar ke Palestina, ketika ia membawa bersamanya semua pemuka lainnya. Sahabat Rasul dan komandan militer bertugas mensahkan regulasi penaklukan dan *diwan*.

---

16) Thabari, I, hal. 2137; Ya'qubi, seperti dikutip di atas; Hadid, *Syarh*, I, hal. 164. Juga lihat Mubarrad, *Kamil*, I, hal. 7.

17) Bandingkan dengan Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 332 dst.

Ali sendiri absen dari penyerahan bersejarah Yerusalem dan Syria. Umar dilaporkan secara ketat mencegah Banu Hasyim meninggalkan Madinah.[18] Dari fakta itu sendiri kita lihat bahwa baik Ali maupun anggota Banu Hasyim mana pun dilaporkan tidak ambil bagian dalam kegiatan apa pun di luar ibu kota.

Sikap Umar terhadap Ali tergambar dengan baik melalui dialog yang terjadi antara Umar dengan Ibnu Abbas. Dalam suatu kesempatan Umar bertanya pada Ibnu Abbas, "Mengapa Ali tidak bergabung dan bekerja sama dengan kami? Mengapa Quraisy tidak mendukung keluargamu sedangkan ayahmu adalah paman dan engkau sendiri adalah sepupu Rasul?" Jawab Ibnu Abbas, "Aku tidak tahu." "Tapi aku tahu alasannya." Kata Umar, "Karena Quraisy tidak suka kerasulan dan khilafah disatukan dalam keluarga kalian, karena dengan ini kalian akan merasa sombong dan gembira."[19] Dalam versi lain, ketika Umar mendengar syair Zuhayr bin Abi Sulmah yang melukiskan kejayaan, keningratan turunan, dan kebajikan-kebajikan klan Banu Abdullah bin Ghathfan, ia berkta kepada Ibnu Abbas: "Aku tidak tahu kepada klan mana di kalangan Quraisy syair-syair ini lebih tepat dikenakan selain Banu Hasyim, karena hubungan mereka dengan Rasul dan klaim superior mereka, tetapi masyarakat tidak mau menyerahkan kerasulan dan khilafah pada keluarga kalian, karena kalian akan menjadi sombong dan gembira, di tengah masyarakat. Karena itu Quraisy lebih suka memilih pemimpin mereka sendiri dan mereka membuat pilihan yang benar dan dituntun oleh Tuhan dalam hal itu." "Wahai, Amir al-Mukminin," kata Ibnu Abbas, "mengenai pernyataanmu bahwa Quraisy memilih pemimpin mereka sendiri dan dituntun dalam pilihan yang benar, hal itu hanya benar jika pilihan Quraisy untuk pemimpin mereka sama maknanya dengan orang pilihan Tuhan dari kalangan Quraisy. Dalam per-

---

18) **Bandingkan dengan Vaglieri, *EI*2 art. "Ali".**
19) **Thabari, I, hal. 2769**

nyataanmu bahwa Quraisy tak suka membiarkan Kerasulan dan khilafah bersama kami, itu tidak mengejutkan, karena Allah telah melukiskan banyak orang yang tidak senang terhadap 'apa yang telah dikirim Allah kepada mereka dan karena itu amal-amal mereka sia-sia."[20] Umar marah dan berkata: "Aku telah mendengar banyak hal mengenai engkau tetapi aku mengacuhkannya karena penghormatanku kepadamu. Dikatakan kepadaku bahwa kalian berpikir bahwa kami telah mengambil khilafah dari kalian melalui tekanan dan karena iri hati." "Mengenai tekanan memang jelas," kata Ibnu Abbas, "dan menyangkut iri hati, juga nyata; setan iri terhadap Adam dan kita adalah anak-cucu Adam." Umar naik pitam dan menjawab pedas. "Cis. Wahai Banu Hasyim, hati kalian penuh kebencian, dendam. dan kepura-puraan." "Sopanlah. Wahai Amir al-Mukminin." kata Ibn Abbas, "dan jangan menyebut-nyebut hati orang-orang yang Allah telah mencabut segala jenis kekotoran dan menyucikan mereka sesuci-sucinya.[21] Lagi pula, Rasul sendiri dari Banu Hasyim." "Kita lupakan saja masalah ini," kata Umar.[22] Dialog di atas berbicara sendiri dan tidak memerlukan komentar. Cukuplah untuk mengatakan bahwa ini adalah pernyataan yang paling terbuka dalam menjelaskan sikap Umar terhadap Ali di satu pihak, dan sikap Banu Hasyim terhadap pendahulu Ali dalam masalah khilafah di lain pihak.

Bagaimanapun, pengaruh pribadi Umar dan pemahaman realistis terhadap jalannya waktu cukup kuat sehingga tidak memberi kesempatan perwujudan ketidakpuasan selama pemerintahannya, yang terus-menerus terlibat dalam penaklukan tanah-tanah subur baru untuk Islam. Kesibukan Abu Bakar dengan pemadaman pemberontakan suku-suku yang murtad di dalam Jazirah Arabia, dan Umar yang sibuk menaklukkan negeri-negeri asing.

20) Rujuk pada Qur'an, xlvii, 9.
21) Rujuk pada Qur'an, xxxiii, 33.
22) Thabari, I, hal. 2770 dst.

membantu, sadar atau tidak, meredakan perseteruan intern. Secara keseluruhan, khilafah Umar, sebagaimana pendahulunya Abu Bakar, menunjukkan periode cita-cita Islam akan kesederhanaan, keadilan, persamaan, pengabdian pada tujuan, semangat keagamaan dan keseimbangan sosio-ekonomi menurut pemahaman mereka terhadap hal-hal tersebut, dijalankan dengan baik. Setelah sepuluh tahun memerintah dengan sukses, bagaimanapun, khalifah yang kuat itu menemui ajalnya lewat belati budak Persia dan meninggal pada 26 Dzul-Hijjah 23 H/3 November 644.

Tidak seperti Abu Bakar, Umar selama khilafahnya yang lama itu tidak berhasil mengajukan seseorang yang dapat memperoleh kepercayaan penuh untuk ditunjuk sebagai penggantinya.[23] Dengan demikian ia memilih enam Sahabat awal di kalangan Muhajirin, yang harus memilih sendiri salah satu dari mereka sebagai khalifah baru. Anggota komite ini, yang kemudian dinamakan *Syura* atau badan pemilihan oleh fuqaha dan para teoritisi, adalah: Utsman, Abdurrahman bin Auf, Sa'ad bin Abi Waqqash, Ali, Zubair, dan Thalhah, dengan anak Umar sendiri Abdullah hanya sebagai penasihat, bukan sebagai calon.[24] Dua faktor mencolok akan diteliti di sini. Pertama, masyarakat di Madinah secara keseluruhan tidak terlibat dalam seleksi pemimpin baru, karena calon dan yang berwenang mengambil keputusan dibatasi pada enam orang yang dinominasikan oleh sang Khalifah saja; jadi tak ada apa yang disebut demokrasi atau pemilihan oleh rakyat dalam memilih pemimpin mereka. Kedua, dan yang paling penting, fakta bahwa Anshar Madinah diabaikan sepenuhnya untuk mengekspresikan opini mereka dalam

23) Abu Ubaidah b. al-Jarrah, yang kepadanya Umar menaruh kepercayaan dan merupakan salah satu dari *triumvirate*, meninggal karena suatu wabah penyakit pada tahun 639-640.

24) Ibn Sa'ad, III, hal. 61 dst, hal. 331 dst; Baladzuri, V, hal. 16 dst; Ya'qubi, II, hal. 160 dst; Thabari, II, hal. 2778 dst; Mas'udi, *Tanbih*, hal. 163 dst; hal. 185 dst; *'Iqd*, IV, hal. 275.

perkara kepemimpinan. Barangkali ini dikarenakan simpati mereka terhadap Ali yang terlibat di Saqifah, atau karena Umar berkehendak untuk menghapus setiap kemungkinan seorang Anshar diusulkan sebagai calon. Ini merupakan tamparan serius terhadap pengaruh politik Anshar, yang tak pernah dapat mereka pulihkan lagi.

Di sini saya tidak akan merekam secara rinci bagaimana peristiwa *Syura* itu sebenarnya, melainkan hanya menyebutkan hal-hal yang mempunyai hubungan langsung dengan perkembangan Syi'isme. Menurut laporan yang diberikan serempak oleh sumber-sumber kita, Umar secara cermat menetapkan aturan yang harus dipatuhi komite, sebagai berikut: 1. khalifah baru harus berasal dari komite ini, dipilih oleh suara mayoritas para anggotanya; 2. apabila dua kandidat memiliki jumlah suara sama, orang yang didukung Abdurrahman bin Auf harus diangkat; 3. siapa pun dari anggota dewan mundur dari partisipasi, kepalanya harus dipenggal di tempat; dan terakhir, 4. bila kandidat sudah terpilih, dan satu atau dua anggota menolak mengakuinya, maka minoritas ini atau, dalam hal jumlah suara yang berbeda sama banyak, kelompok yang menentang kelompok Abdurrahman harus dibunuh. Demi melaksanakan perintah ini Umar memanggil Abu Thalhah al-Anshari[25] dari suku Khazraj, memerintahkannya mengumpulkan lima puluh orang yang dipercaya dari sukunya agar bersiap siaga di pintu majelis dengan pedang terhunus untuk memastikan bahwa para anggota komite menjalankan perintah-perintah ini.[26] Dengan menunjuk orang-orang Khazraj, yang segera setelah kematian Rasul telah ternyata menghendaki kepemimpinan bagi mereka sendiri, Umar yakin bahwa perintah-perintahnya tidak akan dianggap enteng.

Hampir tidak ada keraguan mengenai keotentikan lapor-

---

25) *Isti'ab*, IV, hal. 1697-9; *Tahdzib*, III, hal. 414.

26) Ibn Sa'ad, III, hal. 341 dst; Baladzuri, V, hal. 18; Ya'qubi, II, hal. 160; Thabari, I, hal. 2779 dst; Mas'udi, *Tanbih*, hal. 291; *Iqd*, IV, hal. 275; Hadid, *Syarh*, I, hal. 187.

an bahwa Umar memaksakan peraturan keras tersebut itu terhadap anggota komite. Segelintir laporan dalam sejarah awal Islam telah menerima bukti historis itu dengan suara bulat, mengenai peraturan Umar mengenai *Syura* dan regulasi yang dirumuskannya. Pembandingan seputar teks Baladzuri, Ya'qubi, Thabari, dan Mas'udi, diikuti oleh sejumlah sejarawan lain seperti Dzahabi dan Ibn al-Atsir, memperlihatkan bahwa pokok laporan mereka semua sama. Semua penulis ini menampilkan perawi yang berbeda dari berbagai aliran pemikiran dan kecenderungan yang seringkali bertentangan.[27] Nabia Abbott[28] baru-baru ini telah mempublikasikan bagian-bagian tulisan tangan karya Ibn Ishaq *Tarikh al-Khulafa* (dengan ulasan berbobot) yang membahas *Syura* dan syarat yang ditetapkan Umar. Ibn Ishaq menulis paling kurang seratus tahun sebelum sejarawan manapun yang disebut di atas, dan adalah sangat penting untuk dicatat bahwa laporan yang diberikan Ibn Ishaq sama secara mencengangkan. Hal ini mengukuhkan laporan para sejarawan kita. Di samping bukti historis yang disepakati secara bulat ini, keadaan pada waktu itu dan faktor-faktor penuntun lainnya menunjukkan kebenaran laporan itu. Bila kita membandingkan karakter keras kepribadian Umar yang dominan, itu kebijaksanaan menentukan yang menjadi ciri pemerintahannya, serta sifat peraturan yang dipaksakannya kepada para anggota dewan pemilihan pada saat-saat kritis sedemikian, maka kedua karakter itu saling mendukung. Selain itu, cara semua sejarawan mencatat kondisi-kondisi tersebut membuat hal ini lebih jernih. Yaitu, di satu pihak Umar yakin hanya satu dari enam sahabat ini yang akan menjadi khalifah, di lain

27) Misalnya, lihat berbagai *isnad* dalam Thabari, seperti dikutip di atas, dan Baladzuri, seperti dikutip di atas, yang di dalamnya laporan-laporan Muhammad b. Sa'ad dari Waqidi, seorang yang sangat pro-Utsman, sama persis dengan Abu Mikhnaf, seorang Syi'i yang gigih. Bahkan laporan-laporan terdahulu hingga oleh anak Umar sendiri, yakni Abdullah, sama dengan yang dari Ibn Abbas.

28) *Studies*, I, hal. 80-99.

pihak, ia yakin bahwa mereka akan saling beroposisi dengan maksud memanfaatkan peluang mereka sendiri untuk merebut kepemimpinan. Karena itu ia khawatir terhadap kemungkinan timbulnya pertikaian kritis antara para calon, dan bahaya yang bakal dihadapi oleh masyarakat baru itu seperti nampak jelas dari laporan bahwa Umar memanggil anggota *Syura* dan berkata: "Aku melihat ke sekeliling dan menemukan bahwa kalian adalah para pemimpin masyarakat, dan khilafah tak dapat berjalan kecuali pada salah satu dari kalian; tapi aku khawatir pertikaian akan timbul di kalangan kalian dan, (karena pertikaian kalian), masyarakat akan terpecah-belah."[29] Dengan motif ini, ia menyodorkan syarat ketat demikian sebagai pertimbangan keharusan untuk menjaga masyarakat dari bahaya perpecahan.

Bagaimanapun, langkah-langkah ini secara berbarengan menyelesaikan dua tujuan utama yang tampaknya terdapat dalam pikiran Khalifah yang sedang menjelang maut itu, dan yang tentu saja telah ia pikirkan sebagai yang terbaik bagi kepentingan masyarakat. Di satu pihak, kebijaksanaan ini menyelamatkan *Ummah* yang masih muda ini dari pertikaian serius meskipun hanya sementara, dan di pihak lain, melalui pengaturan cermat ini Umar menyempurnakan tugas menjauhkan khilafah dari Banu Hasyim, suatu usaha keras yang telah ia jalankan segera setelah Rasul wafat. Menyadari klaim Ali dan mengingat bahwa Ali tidak mengakui Abu Bakar selama enam bulan, Umar tahu bahwa Ali tidak akan sepakat untuk membiarkan klaim-klaimnya diperdebatkan dalam lembaga dewan para pemilih yang dipilihnya (Umar) kecuali ia dipaksa untuk melakukannya. Meskipun sadar mengenai besarnya ambisi Zubair dan Thalhah, Umar juga tahu bahwa Ali dan Utsman – di antara lainnya – anggota dewan mempunyai bobot lebih besar, dan pada kenyataannya

29) Ibn Sa'ad, III, hal. 344 dst; Baladzuri, V, hal. 16, 18; Thabari, I, hal. 2778, *Iqd*, IV, hal. 275.

memiliki dukungan yang diperlukan untuk maju sebagai calon serius, masing-masing disokong oleh klannya sendiri, Bani Hasyim dan Bani Umayyah. Nampaknya, Umar juga mengetahui bahwa Ali lebih berpeluang untuk berhasil ketimbang Utsman berdasar alasan yang telah dikemukakan di Bagian I. Kini tak mungkin lagi bagi Khalifah Umar menyepelekan klaim-klaim Ali, dan jika ia tidak memaksa Ali menjadi anggota *Syura*, seperti ia memberikan kepada sepupu Rasul dan kandidat Bani Hasyim itu kesempatan untuk berjuang mendapatkan jabatan itu bagi dirinya.[30]

Dengan melimpahkan kedudukan ketua dan otoritas final komite pada Abdurrahman bin Auf, Umar secara efektif menutup peluang Ali dan sesungguhnya mengamankan nominasi Utsman. Ini adalah fakta yang terang sehingga hampir seluruh sumber kita mencatatnya bahkan dalam kata-kata Ali sendiri. Ketika ia mendengar aturan yang dipaparkan Umar dan bahwa Abdurrahman diberikan hak sebagai penentu suara, Ali memprotes, dengan berkata :

"Demi Allah, khilafah sekali lagi dicabut dari kami karena otoritas terakhir berada di tangan Abdurrahman bin Auf, yang merupakan teman lama dan ipar Utsman, sementara Saad bin Abi Waqqash adalah sepupu Abdurrahman dari pihak Banu Zahrah; tentu ketiga orang ini akan saling mendukung, dan seandainya pun Zubair dan Thalhah memberikan suara padaku, hal itu tidak ada gunanya."[31]

Dalam cara ini, Umar memberikan pukulan terakhir terhadap klaim keunggulan Banu Hasyim dengan memberi-

---

30) Lihat percakapan Umar dengan para anggota *Syura* dan khususnya dengan Ali dan Utsman dalam Thabari, I, hal. 2779; Baladzuri, V, hal. 16. Sumber tertua mengenai subyek ini, fragmen *Tarikh al-Khulafa*, mencatat percakapan yang sama antara Umar dengan para anggota dewan dan mengisyaratkan, paling tidak, kesadaran Umar (meskipun bukan persetujuannya) mengenai kekuatan klaim Ali. Lihat Abbott, *Studies*, I, hal. 81. Juga lihat Ibn Sa'ad, III, hal. 62 dan 339 dst, yang di dalamnya versi yang belakangan memasukkan beberapa perubahan dramatis dalam hadis yang tidak mendukung Ali.

31) Baladzuri, V, hal. 19; Thabari, I, hal. 2780; *'Iqd*, IV, hal. 276; Hadid, *Syarh*, I, hal. 191.

kan kepada saingan lama mereka, Banu Umayyah, kesempatan untuk berkuasa. Klan Umayyah, melihat ini sebagai kesempatan emas bagi pihaknya, dan Abu Sufyan khususnya menganggap pencapaian Utsman sebagai kembalinya seluruh klan ke kedudukan kekuasaan yang harus mereka lestarikan berapapun harganya."[32]

Abbas bin Abdul-Muththalib, paman Rasul dan ketua Banu Hasyim, dilaporkan telah memperingatkan Ali untuk tidak ikut serta dalam *Syura* dan tetap pada kebebasan bertindaknya,[33] tetapi ketentuan Umar menghalanginya. Seluruh sumber kita sepakat bahwa Ali menyerah hanya di bawah tekanan langsung, dan diancam dengan senjata bila ia tak mau tunduk pada kehendak Umar.[34] Jika orang mengenang kembali protes Ali dua belas tahun sebelumnya terhadap pengangkatan Abu Bakar setelah kematian Rasul, tak sulit membayangkan betapa dalamnya kekecewaan yang diderita Ali ketika melihat, untuk ketiga kalinya, orang lain lebih didahulukan dari dirinya. Inilah yang ia lukiskan dalam khotbah *Asy-Syaqsyiqiyyah*, yang bagian pertamanya telah dikutip di atas:

"Dari ranjang kematiannya Umar mempercayakan pemilihan khalifah kepada enam orang yang aku dipaksa menjadi salah seorang anggotanya. Demi Allah, dewan macam apa ini (yakni "peluang apa yang dapat kuperoleh di situ?"). Kapan keraguan terhadapku melintasi pikiran seseorang, bahkan dalam kasus pertama (Abu Bakar) sedemikian sehingga aku diasosiasikan dengan anggota seperti dirinya (Abu Bakar)?[35] Tetapi aku mendampingi mereka dalam seluruh situasi dan aku merendah ketika mereka merendah dan terbang tinggi ketika mereka terbang. Lalu salah satu dari mereka (Sa'ad) condong terhadap sahabatnya

32) *Aghani*, VI, hal. 334 dst.
33) Baladzuri, V, hal. 21 dst; Thabari, I, hal. 2779 dst.
35) Yakni "Bila keistimewaan pribadiku tak dipertanyakan dalam pembandingannya dengan Abu Bakar, lalu bagaimana ia akan dibandingkan dengan orang seperti Sa'ad b. Abi Waqqas, Abdurrahman, dan Utsman dst?"

(Abdurrahman) sementara Abdurrahman memihak kepada iparnya (Utsman), dan mereka melakukan banyak hal lain yang tak terkatakan."[36]

Tak mudah memang untuk menetapkan apa yang sebenarnya berlangsung dalam pemertimbangan dan perdebatan dewan yang menghasilkan pengangkatan Utsman. Dalam tumpukan bahan yang sampai kepada kita, bagaimanapun terdapat hadis yang umum dilaporkan, sekaligus paling penting dan mencolok. Dikatakan bahwa, setelah tiga hari berdebat dan berselisih paham, pada waktu setelah kaum Muslimin melaksanakan salat subuh di masjid, mereka mendengar Abdurrahman bin Auf menawarkan khilafat pertama kali kepada Ali dengan dua syarat: satu, ia harus memerintah menurut Al-Quran dan *Sunnah* Rasul; dan kedua, ia harus mengikuti preseden yang telah ditegakkan dua khalifah terdahulu. Ali menerima syarat pertama, namun menolak syarat kedua, dengan memaklumatkan bahwa dalam hal ia tak menemukan hukum posotif Quran atau keputusan Rasul, ia hanya akan berpegang pada pertimbangannya sendiri. Abdurrahman lalu berpaling pada Utsman dan mengemukakan syarat yang sama terhadapnya. Utsman segera menyetujui kedua syarat itu, kemudian Abdurrahman memaklumkannya sebagai khalifah.[37] Butir ini di kemudian hari dijadikan dasar perbedaan teori dan praktek hukum Sunni dan Syi'i. tidak seperti kaum Sunni, para ahli hukum Syi'i menolak keputusan tiga khalifah pertama, sebagaimana yang akan dibahas di bawah.

Hadis ini membawa bukti yang disepakati secara bulat, baik oleh sejarawan Sunni maupun Syi'i, dan karena itu keotentikannya hampir tak dapat dipersoalkan lagi, sebagaimana telah dilakukan sebagian sarjana. Jika kemudian para teolog Sunni berusaha melupakannya, alasannya sederhana saja, yakni bahwa hadis itu mengkompromikan

---

36) Lihat catatan 8 di atas.

37) Baladzuri, V, hal. 22; Ya'qubi, I, hal. 162; Thabari, I, hal. 2793; *'Iqd*, IV, hal. 279; Hadid,*Syarh*, I, hal. 188, 194.

konsep baru yang ditegakkan seputar penerimaan empat khalifah pertama sebagai *Rasyidun* (tuntunan yang benar), dan keputusan mereka sebagai preseden bagi fondasi *Jama-'ah*. Terlepas dari bukti historis ini, faktor paling meyakinkan dalam mendukung kebenaran hadis ini terletak dalam sifat kemandirian Ali sendiri dan dalam individualitas karakternya yang menonjol. Bila kita mencoba untuk melukiskan karakter Ali sejak ia memeluk Islam pada usia sepuluh tahun (atau sekitar itu) hingga kematiannya, karakteristik berikut ini timbul. Ia tidak berkompromi dalam prinsip-prinsipnya, blak-blakan, dan di atas segalanya sangat keras berkenaan dengan pandangan keagamaannya, – suatu faktor yang barangkali ikut menyebabkan kegagalan khilafahnya sendiri. Ciri ini menonjol sepanjang karirnya. Tak mungkin di sini untuk menyuruk lebih jauh ke dalam riwayat hidupnya, tetapi ekspresi paling jernih mengenai sikap mandirinya dapat ditemukan dalam contoh-contoh seperti ketika ia ngotot bahwa *hadd* (hukuman) harus dilaksanakan bagi Abdullah bin Umar atas pembunuhan Hurmuzan.[38] Pada kesempatan lain, ketika orang lain menolak untuk menjalankan hukuman cambuk pada Walid bin Uqbah lantaran mabuk, Ali melakukan sendiri tugas ini.[39] Manifestasi yang lebih kuat mengenai kepatuhannya yang keras terahdap prinsip-prinsip adalah ketika ia mengeluarkan surat perintah pemecatan terhadap Mu'awiyah dan gubernur Umayyah lain, meskipun teman-temannya menasehatinya untuk lebih dulu mengkonsolidasikan kekuatannya di ibu kota.[40]

Sebagaimana telah dibicarakan di atas, bahkan selama periode nonaktif Ali secara umum, ada butir-butir ketidaksepakatan serius antara Ali dengan Khalifah Abu Bakar dan Umar. Ia menentang Umar sepenuhnya dalam masalah

38) Baladzuri, V, hal. 24; Thabari, I, hal. 2796.

39) Baladzuri, V, hal. 33; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 225.

40) Thabari, I, hal. 3082 dst, 3085; Dinawari, *Akhbar*, hal. 142; Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 353 dst; Ya'qubi, II, hal. 180.

diwan, dan menganjurkan mendistribusikan seluruh pendapatan negara, tanpa menyisakan apa-apa, kebijaksanaan ini tidak disetujui oleh Umar.[41] Karena menyangkut begitu banyak persoalan administratif dan finansial, maka ketidak sepakatan ini tak dapat dianggap sepele, dan sesungguhnya ini hanya satu dari beberapa pertikaian besar terhadap apa yang disinggung sumber-sumber itu. Nashr b. Muzahim al-Minqari (meninggal 212/827), salah seorang penulis paling awal yang sangat penting dan mempunyai kredibilitas, menyimpan untuk kita korespondensi Ali dan Mu'awiyah yang menyingkap pikiran Mu'awiyah. Dalam suratnya kepada Ali, selain menuduhnya bertanggung jawab atas pembunuhan Utsman, yang menjadi tema pokok surat itu, Mu'awiyah juga melontarkan tuduhan lain kepadanya. Salah satunya adalah bahwa Ali mencoba memberontak menentang Abu Bakar, menunda pengakuannya sebagai khalifah, tidak bekerja sama dengan dua khalifah pertama selama masa khilafah mereka, dan terus-menerus berlawanan dengan mereka.[42] Dalam jawabannya, Ali menolak tuduhan-tuduhan itu sebagai palsu, menegaskan bahwa penundaan pengakuannya terhadap Abu Bakar disebabkan kenyataan bahwa ia menganggap dirinya mempunyai kualifikasi lebih layak untuk imamah sebagaimana alasan Abu Bakar atas Anshar. Yakni, jika Quraisy mengklaim lebih unggul atas Anshar karena hubungan Quraisy dengan Rasul, maka Banu Hasyim punya hak lebih kokoh lantaran mereka adalah yang terdekat hubungannya dengan Rasul.[43]

Abdurrahman mengetahui benar perselisihan ini dan pada saat bersamaan ia pun tahu sifat mandiri dan non-kompromi Ali. Tapi pada waktu ini, dengan kematian pribadi-pribadi berpengaruh Abu Bakar, Umar dan Abu Ubaidah bin Jarrah, tidak mudah menyingkirkan Ali tanpa menimbulkan akibat serius, karena peluang bagi rival-

41) Lihat Vaglieri, *EI*² art. "Ali".
42) Minqari, *Waqi'at Shiffin*, hal. 87.
43) *ibid.*, hal. 89.

rivalnya (termasuk Utsman) jauh lebih lemah dari dirinya dalam banyak hal. Tindakan tersebut menjadi sempurna dengan melibatkan Ali dalam komite pemilihan di mana ia tidak berpeluang untuk mendapatkan dukungan penuh mayoritas, dan dengan menawarkannya kedudukan khilafah dengan syarat-syarat yang tak dapat ia setujui.

Utsman adalah orang yang lemah. Hal inilah – lepas dari pertimbangan hubungan keluarga dan persahabatan pribadi – yang barangkali merupakan salah satu alasan mengapa Abdurrahman menyokongnya. Menyadari lemahnya klaimnya sendiri atas khilafah, Abdurrahman hendak mengangkat seorang khalifah yang akan harus mengandalkan diri kepadanya dan dapat melayani kepentingan-kepentingannya yang berasal dari kaum aristokrat Quraisy dan kaya. Ali yang berasal dari dari golongan miskin dan kelas "pertapa" *(zuhhad)*, hanya memiliki sedikit kesamaan dengan kepentingan tersebut. Bahkan dilaporkan bahwa ia berulangkali menolak kenikmatan duniawi dengan mengatakan: "Wahai emas dan perak, godalah orang lain selain aku."[44] Bertentangan dengan sikap ini, Abdurrahman dan anggota *Syura* lain adalah orang-orang makmur dan hartawan. Dengan menaklukkan emperium Byzantium dan Persia, mereka bersemangat memburu keberuntungan-keberuntungan besar yang terbuka di hadapan mereka. Khilafah Utsman memang menyediakan bagi mereka keberuntungan demikian. Hanya dalam waktu beberapa tahun mereka telah menimbun kekayaan yang luar biasa dan menjadi orang terkaya dalam masyarakatnya. Utsman sendiri ketika wafatnya meninggalkan 100.000 dinar, 1.000.000 dirham, *tanah* yang bernilai di atas 100.000 dinar di samping ternak kuda dan unta. Demikian pula kekayaan Abdurrahman, Zubair, Thalhah dan Saad bin Abi Waqqas digambarkan berkisar pada angka jutaan.[45]

---

44) Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hal. 542 dst; *'Iqd*, IV, hal. 313; juga lihat Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 425 dst.

45) Untuk detil kekayaan masing-masing, lihat Ibn Ibn Khaldun, seperti dikutip di atas; Mas'udi, *Muruj*, hal. 332.

Terlepas dari kelompok politik dan pemihakan partai, sangat lumrah bagi orang-orang itu untuk memilih seseorang yang mewakili kelas mereka.

Seleksi terhadap Utsman tidak berjalan begitu saja tanpa protes serius dari Ali dan oposisi dari sebagian pengikut setia mereka. Melihat pertikaian yang sudah berlangsung lama antara Banu Hasyim dan Banu Umayyah, hingga ke masa Hasyim bin Abdu Manaf dan saudaranya Abdu-Syams seputar masalah keagamaan dan kepemimpinan politik Quraisy, orang dapat dengan mudah membayangkan perasaan Banu Hasyim sekarang; bahwa otoritas baru yang bersumber dari Muhammad, seorang Hasyimiyah, telah diambil alih oleh Umayyah. Khotbah yang dibuat dan kata-kata keras yang dilontarkan oleh masing-masing pendukung Ali dan Utsman, sehabis pengumuman Abdurrahman tentang seleksi terhadap yang kedua, tidak hanya memanifestasikan pemihakan mereka kepada masing-masing kelompok, melainkan juga kecenderungan pemikiran dan perbedaan fundamental dalam pendekatan. Ibn Abi Sarh, saudara susu Utsman adalah seorang Umayyah yang bengis, yang pernah akan dihukum mati oleh Rasul,[46] dengan penuh semangat mendukung Utsman, dan berkata kepada Abdurrahman, "Jika engkau ingin agar Quraisy tidak terpecah, maka angkatlah Utsman." Tentang ini Ammar bin Yasir, pendukung gigih Ali, mencela Ibn Abi Sarh dan menunjuk pada masa lampau anti-Islamnya di masa silam, berkata dengan mencemooh, "Sejak kapan engkau menjadi penasihat kaum Muslimin?"[47] Tukar-menukar kata yang panas berlangsung antara Banu Hasyim dan Banu Umayyah. Pernyataan Ammar di sini pantas untuk diperhatikan, ketika ia berkata, "Wahai umat, Allah telah menjadikan kita (kelompok manusia) termulia melalui Rasul-Nya dan mengistimewakan kita melalui agama-Nya, tetapi kalian berpaling dari keluarga *(Ahl al-Bayt)*

---

46) Baladzuri, V, hal. 49; Thabari, I, hal. 2871.
47) Thabari, I, hal. 2785; *'Iqd*, IV, hal. 279.

Rasul kalian." Dalam jawabannya, seseorang dari klan Makhzum, saingan lama Banu Hasyim, menjawab pedas. "Ini adalah masalah yang harus diselesaikan oleh Quraisy sendiri (sehubungan dengan asal Ammar yang dari Arabia Selatan). Siapa engkau mencampuri urusan kami?"[48] Protes Miqdad lebih kuat menunjukkan pemihakannya kepada Ali. Ia berkata: "Sungguh berat menyaksikan bagaimana orang memberi penghormatan kepada anggota keluarga *(Ahl al-Bayt)* Rasul mereka. Sungguh tergoncang pedoman melihat Quraisy telah mengabaikan dan melangkahi mereka yang merupakan kelompok manusia terbaik di kalangan mereka. Lalu seseorang bertanya kepada Miqdad; "Siapakah Ahl al-Bayt ini, dan siapakah orang yang termasuk dalam kelompok itu?" "*Ahl al-Bayt* artinya Banu Abdul-Muththalib dan orang dimaksud adalah Ali bin Abi Thalib," jawab Miqdad.[49] Protes-protes ini barangkali bisa dianggap sebagai bagian dari dokumentasi sisa-sisa pertikaian yang lebih serius fragmen yang menghidupkan kecenderungan dominan dalam sejarah periode krisis Islam ini. Yang harus dicatat secara khusus di sini adalah seringnya digunakan istilah *Ahl al-Bayt* Rasul dalam hubungan dengan kepemimpinan umat. Mengingat pentingnya keluarga ningrat dan konsep kesakralan keturunan di kalangan Arab tertentu – seperti yang dibicarakan di Bagian I – dapat dipahami bahwa sebagian orang tergoncang melihat keluarga Rasul tercabut hak-haknya setelah kematian beliau.

Bagaimanapun, butir paling berarti dalam keseluruhan peristiwa *Syura* terletak pada penolakan bersejarah Ali untuk mengikuti apa yang telah dilakukan oleh dua khalifah pertama. Pernyataan keras Ali ini merupakan butir teoritis paling penting dan paling awal yang akhirnya mengakibatkan munculnya perkembangan dua mazhab hukum yang berbeda di kemudian hari yang biasa disebut Syi'i dan

---

48) *ibid.*
49) Thabari, I, hal. 2786 dst; *I'qd*, seperti dikutip di atas.

Sunni. Yang pertama meliputi Itsna Asyari, Isma'ili, dan Zaydi; sedang yang kedua terdiri dari Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. Jika perbedaan ideologis antara kedua mazhab ini dimulai dengan peristiwa Saqifah, maka perbedaan-perbedaan dalam hal hukum, setidaknya secara teoritis, mestinya dimulai dari penolakan Ali untuk mengikuti preseden dua khalifah pertama. Penolakan inilah yang kemudian menjadi dasar dalam perkembangan pemikiran hukum Syi'i. Seorang pengkaji sejarah gagasan-gagasan akan mengatakan kepada kita bahwa suatu gagasan sering makan waktu relatif lama untuk menampilkan dirinya dalam bentuk lengkapnya, dan, sebagaimana akan kita lihat nanti, ide yang diekspresikan Ali dalam *Syura* telah mengambil, paling tidak lima puluh tahun untuk mewujudkan diri dalam bentuk independen yang khusus dan belum berkembang penuh sampai pada *imamah* Ja'far ash-Shadiq.

Untuk menyimpulkan fase ini, kita dapat mengatakan bahwa seleksi Utsman sangat berdasar pada pertimbangan ekonomi, sosial dan kesukuan, sebagaimana diperlihatkan melalui khotbah yang dibuat atas namanya. Di pihak lain, protes terhadap nominasi Utsman dan dukungan terhadap Ali dari orang-orang seperti Ammar dan Miqdad secara luas sangat berdasar pada aspirasi religius. Dalil-dalil yang dikemukakan oleh para pendukung Ali ini, seperti dikutip di atas, sehubungan dengan hubungannya dengan Rasul dan pengabdiannya yang tak tertandingi kepada Islam, secara praktis menggemakan pernyataan pemihakan terhadap Ali di Saqifah lebih dari satu dekade sebelumnya. Meskipun mengambil sikap pasif dan pengucilan diri, Ali tetap menarik para pendukung inti yang patuh dalam masyarakat Muslim.

* * *

BAB 4

PEMUNCULAN KEMBALI PARTAI ALI

Periode enam belas tahun dimulai dengan penunjukan Utsman (24/644) sebagai khalifah dan berakhir dengan pembunuhan Ali (41/661) menunjukkan perbedaan yang jelas dari periode khilafat Abu Bakar dan Umar sebelumnya dalam perkembangan Syi'isme dalam Islam. Ini merupakan titik balik dalam banyak hal. *Pertama*, periode ini menciptakan atmosfir yang mendorong kecenderungan Syi'i untuk menjadi lebih tampak dan mencolok. *Kedua*, peristiwa-peristiwa yang terjadi memberikan karakter aktif dan kadang beringas pada gerakan Syi'i yang sejauh itu masih tidak aktif. *Akhirnya*, keadaan-keadaan yang ada melibatkan pandangan untuk pertama kali berbagai segi pandangan Syi'i di bidang politik, geografis dan ekonomi. Karena, itu merupakan suatu periode di mana hasrat pertama Syi'i untuk mengekspresikan gagasan mereka mengenai penggantian Ali, kegandrungan religius para Sahabat, dendam pribadi, kepentingan wilayah dan ekonomi, intrik politik, dan ketidakpuasan orang miskin terhadap orang kaya digabungkan bersama. Penggabungan ini tidak hanya memberikan lapangan aktifitas baru bagi gerakan Syi'i, tetapi juga meluaskan siklus pengaruhnya kepada orang yang membutuhkan jalan keluar bagi keluhan politik mereka, khususnya mereka yang menentang Mu'awiyah, wakil aristokrasi Umayyah dan dominasi Syria. Melihat Ali memperjuangkan kemerdekaan politik Irak, bertentangan dengan dominasi Syria ini, kelompok ini mendukungnya dan untuk sementara berpikiran serupa dengan

pendukung keagamaan Ali, yang percaya pada haknya atas khilafah berdasarkan prinsip teoritis. Pemunculan Syi'ah yang bersifat politik disebabkan oleh meningkatnya pengaruh dan jumlah pengikutnya, serta peningkatan tiba-tiba kecepatan pertumbuhannya sejak saat itu. Penelitian atas periode yang di dalamnya pemunculan ini terjadi, akan menghasilkan pandangan lebih jelas mengenai perpecahan yang berkembang di dalam tubuh Islam.

Abu Bakar dan Umar tidak memberikan kepada orang-orang yang berasal dari klan mereka suatu bagian khusus dalam pemerintahan komunitas Muslim, juga tidak memberi klan mereka lebih banyak pengaruh politik. Tidak demikian halnya dengan Utsman. Klannya berhasrat memperoleh kembali kedudukan politik-silamnya yang penting itu setelah mendapat tempat kelas dua di bawah Hasyimiyah sesudah kemenangan Muhammad. Ketika Utsman dipilih, Umayyah menganggap ini kemenangan bagi seluruh klan, bukan sukses pribadi Utsman semata.[1] Mereka menganggap wajar bahwa Khalifah harus memberi mereka bagian keuntungan, dan tuntutan mereka sulit ditolak khalifah baru, yang merasa bahwa kekuatannya terletak pada dukungan dan kemauan baik anggota-anggota klannya yang tegar itu. Ia lakukan apa saja untuk dapat ia puaskan terhadap tuntutan mereka, dan masyarakat sangat kecewa ketika mereka melihat bahwa sang Khalifah lebih terikat pada upaya memperbaiki nasib keluarga dan klannya sendiri ketimbang kesejahteraan masyarakat umumnya. Utsman terang-terangan memberikan keutamaan pada kerabatnya, dan membenarkan tindakan ini dengan mengatakan: "Rasul biasa melimpahkan jabatan kepada kerabatnya, dan kebetulan aku berasal dari kaum yang miskin. Maka aku melonggarkan sedikit tanganku sehubungan dengan apa yang dengannya aku diamanati penjagaan sebagai (imbalan bagi) yang aku lakukan."[2]

---

1) *Aghani*, VI, hal. 334 dst; Mas'udi, *Muruj*, hal. 342 dst.
2) Thabari, I, hal. 2948 dst. Untuk versi lain, lihat Ibn Sa'ad, III, hal. 64;

Adalah fakta sejarah bahwa dalam beberapa tahun saja dari pencapaian Utsman, Umayyah mengklaim untuk mereka jabatan gubernur Kufah, Bashrah (ibu kota yang besar teritorinya termasuk Iran dan Asia Tengah dan sampai ke Sind), Syria serta Mesir; kesemuanya propinsi-propinsi penting empirium itu. Gubernur-gubernur Umayyah ini, pada gilirannya, bersandar pada dukungan kerabat mereka sendiri, yang mereka dudukkan dan izinkan menguasai dewan khalifah.[3] Yang menjadi problem kritis di sini bukan saja bahwa Umayyah mendominasi seluruh pos kekuasaan dan kesempatan, tetapi terlebih mereka mendapat ruang gerak yang luas untuk menggunakan kekuasaan mereka sekehendaknya dan seenaknya demi keuntungan mereka dan kerabat mereka sendiri, sehingga menoreh ketidakpuasan dan dendam kebanyakan kaum Muslimin. Abdullah b. Sa'ad b. Abi Sarh, saudara susu Utsman, yang mengurus Mesir, adalah orang yang paling tidak disukai, yang pernah disuruh bunuh oleh Rasul dikala penaklukan Makkah.[4] Al-Walid b. Uqbah, saudara seibu Utsman, bahkan adalah orang yang paling dibenci oleh penduduk Kufah, yang ia perlakukan dengan cara brutal. Ia membagi-bagikan tanah kepada orang-orang yang disukainya dan akhirnya menghinakan dirinya dengan mabuk-mabukan.[5] Utsman terpaksa menurunkannya dan mengangkat kerabat-dekat yang lainnya, Sa'id b. al-Ash, yang membangkitkan amarah para pemuka setempat karena keangkuhannya memperlakukan mereka, kemudian membuat panik mereka dengan mengumumkan bahwa *Sawad* Kufah akan dijadikan "Taman Quraisy". Kesal dengan penyalahgunaan kekuasaan demi kian, sekelompok mufasir di Kufah, seperti Malik b. Harits an-Nakha'i, Sulaiman b. Shurad al-Khuza'i, Hujr b. Adi

---

Baladzuri, V, hal. 25. Ya'qubi, II, hal. 164 dst; Dinawari, *Akhbar*, hal. 139; Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 334 dst. *'Iqd*, IV, hal. 280 dst.

3) Lihat Thabari, I, hal. 2932-3; Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 337.

4) Thabari, I, hal. 2871; Baladzuri, V, hal. 49.

5) Baladzuri, V, hal. 31 dst; Thabari, I, hal. 2845; Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 335; *'Iqd*, IV, hal. 307.

al-Kindi, Syuraih b. Awfal Absi, dan lain-lain, melakukan protes terhadap perangai Sa'id, tapi sia-sia. Bukannya melakukan penyidikan saksama, Utsman justru memerintahkan agar para pemrotes itu dikirim ke Syria untuk berurusan dengan Mu'awiyah.[6]

Nama-nama para pembaca Al-Qur'an *(qurra)* terkemuka ini akan dikaji secara serius karena sesudah itu mereka muncul sebagai pemimpin-pemimpin gerakan Syi'i di Kufah. Mereka berdiri di garis depan lasykar Ali dalam pertempuran al-Jamal dan Shiffin, dan bahkan setelah pembunuhan Ali mereka tidak pernah rujuk dengan Mu'awiyah. Demikian pula, sekelompok *qurra* dari Mesir dan Bashrah tidak kurang beringas dalam protes mereka terhadap kebebasan penuh yang diberikan Khalifah kepada gubernur-gubernur Umayyahnya dan perlakuan sombong mereka terhadap rakyat. Bentrokan dengan para *qurra* ini menjadikan ketidaksenangan terhadap Utsman dalam lingkungan religius di propinsi-propinsi mencapai puncaknya. Di sini kita harus menggarisbawahi bahwa kata *qurra* (pembaca Quran) digunakan oleh sumber-sumber kami bagi mereka yang membedakan diri dari dan diakui oleh masyarakat sebagai orang terdidik dalam masalah keagamaan, dan yang mengajar orang mengenai Al-Quran dan tata cara ibadah. Dengan sendirinya mereka mendapat penghormatan besar di kalangan luas dan dipandang sebagai cendekiawan masyarakat.

Di samping mengangkat banyak anggota-klannya pada pos-pos yang "basah", Utsman memberikan hadiah-hadiah besar kepada orang.[7] Pada saat bersamaan, ia memperlakukan sebagian Sahabat Rasul dengan sangat kasar. Abdullah b. Mas'ud, yang bertanggung jawab terhadap keuangan di Kufah, diturunkan dari jabatannya setelah bertikai dengan

---

6) Baladzuri, V, hal. 40 dst, Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 337; Thabari, I, hal. 2916 dst.

7) Baladzuri, V, hal. 27 dst. Thabari, I, hal. 2953 dst; Asy'ari, *Tamhid*, hal. 99.

Al-Walid b. Uqbah, dan sang Khalifah membiarkan ia digebuki di hadapannya.[8] Lebih buruk lagi perlakuan yang diterima Ammar b. Yasir, yang dicerca dan dipukuli hingga pingsan ketika ia tiba dari Mesir dengan membawa surat keluhan terhadap Ibn Abi Sarh.[9]

Selama beberapa tahun terakhir pemerintahan Utsman, mayoritas penduduk mendidih dengan ketidakpuasan terhadap pertunjukan aristokrasi Umayyah yang sewenang-wenang dalam jabatan-jabatan tinggi, bersenang-senang dengan kekayaan dan kemewahan, doyan hura-hura, dan menghambur-hamburkan sejumlah besar kekayaan yang mereka ambil secara tidah sah. Hasil ketimpangan dalam struktur ekonomi dan sosial tentu saja membangkitkan rasa iri yang meluas di kalangan penduduk dan menyediakan bahan bakar untuk suatu ledakan. Seorang kritikus utama yang blak-blakan mengkritik rezim Utsman adalah Abu Dzar, seorang partisan pertapa yang teguh, tak kenal takut dan kompromi. Ia mengkritik keras penimbunan kekayaan di tangan segelintir orang dan menuntut pembagian tanah kepada masyarakat. Utsman yang tidak senang terhadap gagasan Abu Dzar yang menggebrak kaum kaya di masjid Madinah, mengirimkannya ke Syria. Tak lama berselang, sang Khalifah menerima surat dari Mu'awiyah yang mengadu tentang kegiatan Abu Dzar yang berbahaya dan menyuruh Abu Dzar diikat di pelana kayu unta dan dikirim kembali ke Madinah di bawah pengawalan. Ia tiba di kota dalam keadaan hampir mati, dengan paha yang sobek, dan tak lama setelah itu diasingkan ke Ar-Rabadzah, tempat ia tak lama kemudian mati.[10] Nasib buruk yang dialami Abu Dzar itu tersebar luas hingga ke

---

8) Baladzuri, V, hal. 36 dst; Ya'qubi, II, hal. 170.

9) Baladzuri, V, hal. 48 dst; *'Iqd*, IV, hal. 307. Juga lihat Mawdudi, Abu'l-A'la, *Khilafat wa Mulukiyat*, hal. 105 dst, 321 dst, yang memberikan penjelasan terpuji tentang kelemahan Utsman bagi kerabatnya dan penyelewengan mereka.

10) Baladzuri, V, hal. 52 dst. Thabari, I, hal. 2858 dst; Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 339 dst; Ya'qubi, II, hal. 171.

propinsi-propinsi, membangkitkan kebencian terhadap Utsman dan klas kaya berbarengan dengan penyebaran klaim Ali untuk khilafah.

Dalam kaitan ini, pidato Abu Dzar, yang sering disampaikannya di masjid Madinah, memiliki daya tarik istimewa. Setelah mengumpulkan orang di sekelilingnya, ia biasa mengatakan :

". . . Ali adalah pengemban wasiat *(washi)* Muhammad dan pewaris *(warits)* ilmunya. Wahai orang-orang yang bingung dan tersesat setelah Rasulnya, jika kalian mendahulukan (dalam kepemimpinan) mereka yang telah Allah dahulukan, dan menyingkirkan orang yang Allah telah singkirkan, dan jika kalian tegar menempatkan kekhalifahan dan pewarisan pada orang dari keluarga Rasulmu, kalian pasti akan makmur dan kebutuhan hidupmu akan melimpah-ruah."[11]

Kami harus secara tajam menyebal dari pandangan para penulis yang telah bekerja keras untuk menampilkan pemberontakan terhadap Utsman sebagai disebabkan oleh kasak-kusuk jahat beberapa pengacau saja, dan keluhan-keluhan mereka suarakan sebagai hanya kebohongan dibuat-buat belaka. Para penulis itu mengabaikan kenyataan bahwa para pengacau ini – kalau memang mereka benar mengacau – memiliki keluhan nyata untuk dilancarkan dan dukungan diam-diam dari *Sahabah* untuk memberi ganjaran yang sepantasnya (terhadap rezim Utsman). Agar ketidakpuasan itu berkembang ke dalam pemberontakan terbuka, diperlukan dua hal pokok: kepemimpinan, yang mesti datang dari mereka yang punya wibawa dalam masyarakat, dan waktu serta kesempatan untuk mengatur dan memobilisasi tindakan. Kedua prasyarat ini hadir dalam beberapa tahun terakhir khilafah Utsman.[12] Sikap *Shahabah*, yang terkemuka di antara mereka adalah Ali, Thalhah,

11) Ya'qubi, dikutip di tempat yang sama.
12) Untuk komentar ini lihat S.M. Yusuf, "The Revolt Against Utsman", *Islamic Culture*, XXVIII(1953), hal. 4-5.

dan Zubair, cukup jelas. Terdapat bertumpuk bahan untuk membuktikan bahwa hampir seluruh dari mereka, dan khususnya tiga orang ini, sama lantang dalam oposisi mereka terhadap cara-cara Utsman. Bahkan Abdurrahman b. Auf (meninggal 32/652), yang telah memainkan peran penting dalam pemilihan Utsman, dilaporkan telah menyatakan, jauh sebelum pecah kerusuhan, bahwa ia menganggap tindakan-tindakan Utsman melanggar sumpahnya yang diucapkan pada waktu pemilihan.[13] Meskipun kita tak setuju dengan laporan bahwa mereka menyurat ke propinsi-propinsi atau malah menghasut mereka dengan cara sistematik, fakta tetap memperlihatkan bahwa mereka tidak menyembunyikan pandangan dan dukungan moral mereka untuk para pemberontak.

Sikap Ali terhadap situasi itu dalam periode ini jelas tergambar lewat reaksinya terhadap hukuman yang ditimpakan kepada Abu Dzar. Ketika Utsman memerintahkan pengasingan Abu Dzar, Utsman menginstruksikan dengan keras bahwa tidak seorang pun boleh mengikuti keberangkatan Abu Dzar kecuali Marwan, yang akan mengawalnya ke luar Madinah. Meskipun begitu, Ali, ditemani Hasan, Husain, dan Amar b. Yasir, menemani Abu Dzar sampai jauh. Ketika Marwan mengingatkan instruksi Khalifah, Ali menjawab dengan mencercanya dan memukul kepala hewan beban Marwam dengan tongkatnya. Ketika tiba waktu untuk berpisah, Abu Dzar menangis dan berkata, "Demi Allah, tiap kali aku melihat engkau, aku ingat Rasul."[14] Untuk menghibur Abu Dzar, Ali berkata kepadanya:

"Engkau menderita karena mementingkan Allah, maka ingatlah janji dari Dia yang karenanya engkau marah. Orang-orang itu takut padamu demi dunia mereka, dan engkau menakuti mereka demi agamamu. Jadi di tangan

13) Baladzuri, V, hal. 26, 57; Thabari, I, hal. 2955, 2980; *'Iqd*, IV, hal. 280.
14) Baladzuri, V, hal. 53 dst; Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 341 dst; Ya'qubi, II, hal. 172 dst; Hadid, *Syarh*, VIII, hal. 252 dst.

mereka penyebab ketakutan mereka padamu; dan pergilah dengan apa engkau menakuti mereka; karena betapa mereka mendambakan apa yang engkau tolak, dan alangkah sedikit engkau butuhkan apa yang engkau telah mereka tolak darinya. Jika engkau menerima dunia mereka, mereka tentu akan mencintaimu; dan bila engkau mengambil untuk dirimu sendiri beberapa bagian dari itu, mereka tentu akan merasa aman dengan keberadaanmu."[15]

Marwan melaporkan seluruh kejadian ini kepada Utsman, yang menjadi naik pitam dengan pelanggaran perintah-perintahnya. Ketika ia menanyakan hal itu kepada Ali, Ali menjawab bahwa ia tidak wajib patuh pada perintah-perintah yang tidak sesuai dengan akal sehat dan keadilan. "Jasa dan keutamaan-keutamaanku, jauh melebihi engkau; aku jauh lebih unggul ketimbang engkau dalam tiap segi."[16] Di kemudian hari butir-butir ini lebih sering dikemukakan oleh pendukung Ali. Penyair Syi'i Sayyid al-Himyari memanfaatkan argumen ini untuk mengekspresikan pandangan Syi'i-nya yang ekstrim.

Setelah penerimaannya akan pengangkatan Abu Bakar dan terus melemahnya kelompok pendukung-awalnya, Ali tetap jauh dari aktifitas pemerintahan hingga akhir pemerintahan Umar, sebagaimana dikatakan di atas. Protes yang timbul setelah pemilihan Utsman mendemonstrasikan bahwa pencalonan Ali masih mempunyai banyak pengikut, meski hanya bersifat individu, dan bagaimanapun tidak membentuk kelompok khusus. Begitu khilafah Utsman memperoleh persetujuan luas dalam masyarakat, protes spontan dari orang-orang seperti Al-Miqdad dan Ammar mereda, meskipun ketidakpuasan mereka tetap tinggal. Ketika sang Khalifah mulai kehilangan popularitas secara berangsur, partisan lama Ali segera menghidupkan keluhan-keluhan mereka dan melepas kendali hasrat lama mereka untuk melihat Ali sebagai khalifah. Dukungan baru di-

15) *Nahj al-Balaghah*, I, hal. 303.
16) Bandingkan dengan sumber-sumber dalam catatan 14 di atas.

kampanyekan untuk calon turunan Hasyim, ketika unsur-unsur ketidakpuasan dalam empirium mulai mengkristal ke dalam kelompok-kelompok yang memerlukan pemimpin yang efektif dan dapat diterima. Meskipun Thalhah dan Zubair cukup memiliki pengikut lokal di Kufah dan Bashrah, mereka jauh lebih tidak penting ketimbang Ali, dan pendukung mereka tak bisa lain kecuali bersifat terbatas. Ali melihat dirinya dikelilingi oleh kelompok-kelompok pemrotes yang berdatangan dari berbagai propinsi, yang memintanya mendukung maksud mereka; sementara pada waktu bersamaan Utsman mendekati dan mengimbau Ali untuk menjadi penengah antara dia dan para pemberontak. Barangkali karena dipaksa oleh tuntutan keadilan, Ali tidak punya pilihan kecuali maju membela para Sahabat yang tersinggung itu dan menuntut hukuman bagi yang patut dihukum. Ia sendiri memprotes hadiah-hadiah mahal yang diberikan oleh Khalifah kepada kaum kerabatnya. Dari posisi ini ia didesak oleh *qurra* untuk bertindak sebagai pembicara mereka, yang ia laksanakan demi membantu memenuhi tuntutan keadilan masyarakat di satu pihak, dan membebaskan sang Khalifah dari kesukaran-kesukarannya di pihak lain.[17]

Dua kelompok, berbeda dalam pandangan tetapi sama dalam tujuan, bekerja serempak dan saling membantu maksud masing-masing, meskipun secara tak sadar. Satu grup terdiri dari unsur-unsur ketidakpuasan kedaerahan, yang dibicarakan di atas, yang paling keras kena pukulan oleh ketimpangan struktur ekonomi empirium, sementara yang lain meliputi terutama partisan Ali yang loyal. Grup kedua ini, dipimpin oleh orang-orang seperti Abu Dzar, Miqdad, Ammar, Hudzaifah, dan beberapa Anshar, memasukkan sejumlah pendukung-aktivis baru seperti Ka'ab b. Abdah an-Nahdi, Malik b. Habib ats-Tsalabi dan Yazid

17) Baladzuri, V, hal. 26, 60-61; Thabari, I, hal. 2948 dst, 2955 dst. Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 344; Asy'ari, *Tamhid*, hal. 54.

b. Qays al-Arhabi.[18] Juga termasuk dalam lingkungan ini adalah orang-orang Hasyimiyah serta para klien dan pembantu Ali. Di antara yang disebut terakhir adalah Qanbar b. Kadam,[19] Mitsam b. Yahya at-Tammar, dan Rusyaid al-Hujuri. Mengingat kegandrungan religius dan keputusan mereka kepada pribadi Ali sebagai pemelihara risalat Muhammad dan eksponen Islam sejati, orang-orang ini merupakan simbol tahap ini dalam pertumbuhan Syi'isme. Baik Mitsam at-Tammar[20] maupun Rusyaid al-Hujuri[21] disalib di Kufah tahun 61/680 oleh Ubaidillah b. Ziyad karena mereka menolak mengutuk Ali dan tetap sangat setia kepadanya dan kepada ahlulbaitnya, bahkan setelah ia meninggal. Tangan, kaki, dan lidah mereka dipotong dan tubuh mereka digantung, contoh tipikal perangai Ibn Ziyad yang brutal itu. Selain para pendukung ini, para penulis yang kemudian mencantumkan nama Abdullah b. Wahb b. Saba, dikenal dengan nama Ibn as-Saudah, yang ketika telah menjadi pendukung besar Ali, mengembara dari satu tempat ke tempat lainnya untuk menanam benih ketidakpuasan terhadap pemerintahan Utsman.[22] Ia dikatakan sebagai mantan rabbi Yahudi yang masuk Islam; Namun, sarjana Muslim modern seperti Ali al-Qardi secara jelas dan tegas mengemukakan bahwa Abdullah b. Saba tidak pernah ada, dan bahwa aktifitas yang dinisbatkan kepadanya sebenarnya dilakukan oleh Ammar b. Yasir, yang nama kecilnya pun as-Saudah,[23] Sarjana Eropa modern juga telah mengungkapkan keraguan mereka menyangkut kepribadian historis Ibn as-Saudah dan cenderung mufakat bahwa ia adalah figur legenda.[24]

---

18) Baladzuri, V, hal. 40.
19) Kasysyi, *Rijal, hal. 72.*
20) *Ibid.*, hal. 79-87.
21) *Ibid.*, hal. 75-78.
22) Thabari, I, hal. 2942; Asy'ari, *Tamhid*, hal. 55 dst.
23) *Wa'az as-Salathin* (Baghdad, 1954), hal. 148 dst.
24) Bernard Lewis, *Origins of Isma'ilism* (Cambridge, 1940), hal. 25; Marshal G.S. Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian?" *JAOS*, LXXV (1955), hal. 2. Untuk sumber lebih jauh, lihat *EI2* art. "Abdullah b. Saba".

Adalah merupakan fenomena menarik bahwa kebencian terhadap Utsman dan jumlah pendukung Ali tumbuh berdampingan. Oposisi kaum saleh terhadap aristokrasi Umayyah semakin terlibat dengan sikap memihak untuk Ali.[25] Selain pendukung setia Ali, Thalhah dan Zubair pun melakukan propaganda menentang Utsman. Ketika Muhammad b. Abu Bakar dan Muhammad b. Abu Hudaifah berada di Mesir untuk membangkitkan masyarakat di sana menentang sang Khalifah, mereka bertemu Muhammad b. Thalhah yang dikirim ayahnya ke sana untuk tugas yang sama.[26] Bahkan janda-janda Rasul pun menentang sang Khalifah, dan Aisyah, khususnya, bersuara lantang dalam penolakannya terhadap "Na'tsal" (si jenggot panjang dan dada berbulu), sebagaimana ia menjulukinya.[27]

Ketidakpuasan yang membara itu meledak dalam bentuk pemberontakan di tahun 35/656. ketika rombongan pemberontak dari Kufah, Bashrah dan Mesir bergerak ke Madinah di bawah kepemimpinan para *qurra*. Menarik untuk dicatat bahwa kebanyakan aktivis yang memimpin rombongan ini berasal dari Yaman. Mereka ini bergabung dengan sebagian orang Madinah Muhajirin dan Anshar pro-Ali, seperti Ammar dan lain-lain. Situasi segera berubah kacau-balau. Peristiwa yang membawa ke pembunuhan Utsman berada di luar lingkup kajian ini. tapi agaknya pasti bahwa pembunuhan ini berada di luar keinginan para *Shahabah* yang menentang Utsman secara terbuka itu sendiri. Sasaran mereka sesungguhnya hanyalah memakzulkan Utsman, bukan membunuhnya. Juga tampak jelas bahwa bahkan di hari-hari terakhir hiruk-pikuk ini Ali terus saja memainkan peran pendamai dan perantaranya. Beberapa kali ia berhasil membubarkan masa beringas yang ingin

25) Hodgson, "Early Shi'a", hal. 3.

26) Baladzuri, V, hal. 49. Putra Abu Bakar, Muhammad, adalah pengikut setia Ali dan pengecam pedas Utsman. Bandingkan Hodgson "Early Shi'a", hal. 2.

27) Baladzuri, V, hal. 34, 48-49. Thabari, I, hal. 3112; Ya'qubi, II, hal. 175; *Al-Imamah wa's-Siyasah*, I, hal. 30.

menganiaya sang Khalifah, dan selama pengepungan ia menunjuk anaknya Hasan dan Husain untuk bersiaga di rumah Utsman dan melindunginya dari kerumunan orang yang marah. Namun, mereka didesak dan didorong ke samping oleh massa, hingga sang Khalifah terbunuh. Mendengar berita ini, Ali adalah orang pertama yang tiba di tempat peristiwa dan sangat geram dengan apa yang telah berlangsung sehingga ia diriwayatkan menggampar wajah Husain dan memukul Hasan karena gagal menyelamatkan nyawa sang Khalifah.[28]

Dalam suasana keruh menyusul pembunuhan sang Khalifah, satu-satu kandidat untuk khilafah yang dapat diterima oleh Muhajirin dan Anshar, serta *qurra* yang berontak, adalah Ali.[29] Setelah tiga kali aspirasinya untuk mendapatkan khilafah tak terpenuhi, kini Ali setengah hati untuk menerima tanggung jawab memimpin masyarakat yang sudah begitu buruk terlibat dalam masalah pembunuhan khalifah, yang dengan demikian akan menyangkutkan dirinya di dalamnya. Ibn Abd Rabbih merekam untuk kita pernyataan Ali sendiri mengenai situasi itu dalam bentuk himbauan yang disampaikan pada waktu perang Al-Jamal. Dalam imbauan itu Ali berkata: "Setelah Utsman dibunuh, kalian datang kepadaku dengan mengatakan bahwa kalian ingin membaiat aku. Aku bilang, bahwa Aku tak menginginkannya. Aku menarik tanganku, tapi kalian malah merentangkannya. Aku berusaha merenggutnya (tanganku) dari kalian, tetapi kalian merampasnya. Kalian bilang: 'Kami tidak menerima siapa pun kecuali engkau, dan kami tidak akan berkumpul kepada siapa pun kecuali di sekeliling engkau.' Kalian berdesak-desakan di sekelilingku seperti unta haus di hari peminuman, yang dibebaskan tambatan mereka, telah dibuka oleh penjaganya, sampai aku berpikir

28) Baladzuri, V, hal. 70 dst; Thabari, I, hal. 2988 dst; Mas'udi, *Muruj*, II hal. 232; *'Iqd*, IV, hal. 290.
29) Baladzuri, V, hal. 70 dst; Thabari, I, hal. 3066 dst; *'Iqd*, IV, hal. 291, 310.

kalian akan membunuh aku (dengan menyeruduk) atau seseorang dari kalian akan membunuh yang lain (dengan saling menginjak). Seperti inilah kalian membaiat aku. Thalhah dan Zubair pun demikian."[30]

Ditekan oleh permintaan dari hampir seluruh penjuru, Ali akhirnya setuju menerima jabatan itu, tetapi ia mengisyaratkan bahwa ia akan memerintah secara ketat menurut Al-Quran dan Sunnah Rasul, dan bahwa ia akan menerapkan keadilan dan hukum tanpa peduli dengan kritik atau bentrokan dengan kepentingan kelompok mana pun. Thalhah dan Zubair, meskipun keduanya mempunyai beberapa pengikut dari Bashrah dan Kufah, menginsyafi bahwa mereka tidak memiliki cukup kesempatan untuk mengerahkan pendukung untuk bersaing dengan pencalonan Ali, dan merekalah yang pertama membaiatnya. Orang Madinah, digabung oleh berlimpah orang dari berbagai propinsi yang berada di ibu kota, menyambut Ali sebagai khalifah.[31] Melalui pemilihan ini, Ali menjadi yang pertama dan satu-satunya khalifah yang mayoritas rakyat ambil bagian dalam pemilihannya. Ia juga merupakan yang pertama di antara para khalifah yang berpadu dalam dirinya kedua-duanya prinsip suksesi dinastis dan teokratis.

Sejak awal, Ali mewarisi masalah besar yang tidak dihadapi oleh tiga pendahulunya. Marwan b. al-Hakam, sekretaris Utsman, beserta beberapa anggota klan Umayyah, melarikan diri ke Syria untuk bergabung dengan Mu'awiyah, membawa kemeja Utsman yang bernoda darah dan jari-jari Na'ilah – janda khalifah yang terbunuh – yang putus untuk tujuan propaganda. Lalu, dari Syria, datang tuntutan balas bagi kematian Utsman dan propaganda yang menerus menentang Ali.

Pembunuhan Utsman bukanlah kejadian sederhana yang dilakukan oleh individu demi menyelesaikan keluhan

---

30) *'Iqd*, IV, hal. 318.
31) Baladzuri, V, hal. 70; Thabari, I, hal. 3068; Ya'qubi, II, hal. 178; Asy'ari, *Tamhid*, hal. 107; Dinawari, *Akhbar*, hal. 140.

pribadi, sebagaimana dengan kasus kematian Umar. Pembunuhan Utsman adalah hasil pemberontakan rakyat yang terdiri dari orang miskin, tidak puas, tertindas, dan orang yang terdesak akibat ekonomi, politik dan dominasi feudalistik keluarga aristokrasi lama. Orang-orang yang lebih berorientasi keagamaan berontak untuk menyelamatkan ideal Islam mengenai keadilan sosio-ekonomi dan persamaan yang diajarkan Quran, dilaksanakan oleh Rasul, dan dipertahankan dengan waspada oleh Abu Bakar dan Umar. Peran Ali sebagai mediator antara *qurra* yang berontak dan sang Khalifah memperlihatkan bahwa, di satu pihak, ia sendiri yakin bahwa gerakan perlawanan berdasar pada tuntutan keadilan dan hak (dengan demikian meminta sang Khalifah untuk memperhatikan keluhan mereka), sementara, di pihak lain, ia telah melakukan yang terbaik untuk menyelamatkan sang Khalifah dari massa yang beringas. Kemarahan telah berkobar di luar kemampuan orang untuk menguasainya, dan sang Khalifah dibunuh oleh ekstremis yang melarikan diri di tengah-tengah hiruk-pikuk. Ali mendapati dirinya dalam situasi tak berdaya. Para pembunuh yang sebenarnya telah kabur, dan tak mungkin baginya untuk menangkap dan menghukum mereka; kenyataan memperlihatkan bahwa banyak *qurra* di sekitar Ali bisa dibilang ikut bertanggung jawab bagi tragedi itu sebagaimana para pembunuh itu sendiri. Ali sendiri memaklumkan hal itu berulang-ulang: ". . . pembunuhan Utsman adalah tindakan zaman jahiliah (*al-jahiliyah* - istilah umum untuk periode pra-Islam di Arabia). Aku bukannya tak acuh pada tuntutan-bela (darah Utsman), tetapi saat ini (para pembunuh) berada di luar kekuasaanku. Segera setelah aku dapat meringkus mereka, aku tak akan ragu-ragu untuk menghukum mereka."[32]

Bahkan Thalhah dan Zubair sepakat dengan pernyataan ini dan berkata "orang-orang biadab dan lancang telah

32) Thabari, I, hal. 3080.

mengatasi orang-orang lembut dan bijak, dan membunuh (Utsman)."[33] Bagaimanapun, meski tipis harapan, Ali berupaya menemukan penyelesaian damai bagi masalah itu. Posisi serba salah akibat ketidaksetujuan pada pembunuhan Utsman sementara mendukung tuntutan adil para *qurra*, di lain pihak, dan mengutuk para pembunuh sang Khalifah sedang pada saat bersamaan berada di tengah-tengah mereka yang bersangkut-paut dengan para pembunuh itu, tentu merupakan tantangan serius, bagi politisi lihai dan paling licik sekali pun. Dalam kasus Ali, yang kesetiaan kakunya pada prinsip-prinsip seringkali mencegahnya dari menggunakan kebijaksanaan politik praktis, keadaannya lebih serius lagi.

Tak lama berselang, menjadi terang bahwa usaha Ali untuk menyelesaikan krisis melalui cara-cara damai telah gagal. Di antara penentangnya tak kurang dari Aisyah, yang enggan kembali ke Madinah dari *Umrah* (haji kecil) dan balik lagi ke Makkah ketika mendengar berita pengangkatan Ali. Beberapa waktu kemudian, Thalhah dan Zubair melihat peluang untuk memisahkan diri dari Ali, dan meminta izin untuk menunaikan *Umrah*. Meskipun menginsyafi rencana mereka, Ali mengabulkan juga permohonan mereka itu. Keduanya bergabung dengan Aisyah di kota Suci (Makkah) dan kemudian mengumumkan bahwa mereka telah membaiat Ali di bawah paksaan.[34] Meskipun keduanya berambisi untuk khilafah, tidak satu pun dari mereka benar-benar pemimpin massa rakyat dengan dukungan luas; mereka tidak akan pernah melaksanakan usaha mereka kalau bukan karena Aisyah, yang kini berbalik arah dari posisi pengecam pedas Utsman ke peran pembelanya. Dengan menderap ke Bashrah tahun 36/656, tiga sekawan *(triumvirate)* ini mengancam memotong jalan Ali dari timur, dan mempersulit penanganan pemberontakan Siria

---

33) Thabari, I, hal. 3127.
34) Thabari, I, hal. 3091, 3112 dst. Ya'qubi, II, hal. 180; Hadid, *Syarh*, I, hal. 232.

dengan menciptakan masalah serupa di Irak. Setelah dihantui kebimbangan, akhirnya Ali menderap ke Kufah, tempat ia berhasil mengumpulkan pasukan yang cukup kuat untuk mengalahkan Aisyah dan kawan-kawannya dalam pertempuran Al-Jamal. Thalhah dan Zubair terbunuh, dan Aisyah ditawan dan diamankan ke Madinah.

Setelah mengamankan kedudukannya di Irak untuk sementara, Ali kemudian beralih menghadapi Mu'awiyah yang lebih berbahaya, yang, sebagai kerabat Utsman, hendak menuntut balas.[35] Pernyataan Mu'awiyah ini dibantah oleh Ali dengan alasan bahwa anak Utsman lebih berhak melancarkan tuntutan ini.[36] Mu'awiyah sadar bahwa jika Ali melakukan konsolidasi posisi kekhalifahannya, niscaya ia akan menaklukkannya dari posisinya sebagai gubernur Siria. Satu-satunya jalan untuk menghindari hal ini adalah mempertanyakan keabsahan khilafat Ali; melihat situasi yang di dalamnya khalifah baru itu diangkat, maka hal itu tidaklah sulit. Pendukung Ali, khususnya para *qurra*, menentang mati-matian untuk berkompromi dengan Mu'awiyah, dan Malik al-Asytar menyarankan kepada sang Khalifah untuk tidak mengadakan surat menyurat dengan gubernur Siria. Namun, Ali mencoba cara-cara damai dalam berurusan dengan musuhnya; baru setelah gagal dan telah nyata bahwa Mu'awiyah telah memutuskan untuk berperang, Ali akan bergerak dengan pasukannya untuk menghadang orang-orang Siria itu.

Konflik Shiffin yang menghasilkan arbitrasi *(tahkim)* telah dikaji secara cermat dan kritis oleh sejumlah sarjana, dan bukanlah tujuan kita di sini mempersoalkan lagi dasar yang telah kukuh itu. Kiranya cukup untuk diingat bahwa posisi Ali segera saja menjadi rawan ketika pemunculan Kharijiyah dan arbitrasi Adzruh terus-terusan merongrong

35) Thabari, I, hal. 3255.
36) *'Iqd*, IV, hal. 334. Juga lihat Baladzuri, IVA, hal. 108, di mana sebagian Sahabat menolak hak Mu'awiyah menuntut darah Utsman padahal ada kerabat Utsman yang lebih dekat untuk mengklaimnya.

kekuatannya. Sementara ia bersiap untuk perjuangan terakhir melawan Siria, seorang fanatik Khariji, Abdurrahman b. Muljam, menyerangnya dengan pedang beracun di Masjid Kufah. Khalifah keempat ini pun meninggal pada 21 Ramadhan 40/25 Januari 661.

Keseluruhan periode ini dibicarakan oleh Ali sendiri di bagian terakhir dari pidato Syaqsyiqiyyah-nya, dan komentarnya sendiri berguna dalam mengkaji era keruh ini.

"Pada akhirnya, orang ketiga dari mereka (Utsman) berdiri mengangkat bahunya dengan sombongnya; dan berdiri bersamanya di sana putra-putra ayahnya, memakan barang Allah seperti unta-unta memakan rumput hijau musim semi, sehingga apa yang telah ia pintal menjadi terurai kembali. Kehancurannya lengkap sudah, dan ketamakannya membuat ia terjungkal ke tanah. Lalu aku ngeri melihat massa sekonyong-konyong berdesak-desakan sekitar diriku, tebal seperti bulu kuduk, berbondong-bondong mendatangi aku dari segala penjuru sampai (anak-anakku) Hasan dan Husain terhimpit oleh orang banyak dan pakaianku koyak. Mereka mengerumuni aku seperti kawanan domba.

"Tapi ketika aku bersedia memegang pemerintahan, satu kelompok mencederai ikrarnya, yang lain memberontak, dan yang lain lagi melanggar, seolah-olah mereka tak pernah mendengar firman Allah: *'Negeri akhirat itu, kami jadikan untuk orang-orang yang tidak ingin menyombongkan diri dan berbuat kerusakan di bumi. Dan kesudahan (yang baik) itu adalah bagi orang-orang yang takwa.'* (xxviii. 83) Tidak, Demi Allah, mereka telah mendengar kata-kata ini dan memahaminya, sayang dunia ini manis di mata mereka dan mereka senang dengan kecemerlangannya.

"Tidak, demi Dia yang telah menaburkan benih dan menciptakan jiwa, kalau bukan karena kehadiran orang-orang dan hujah (berupa adanya) para penolong, serta kenyataan bahwa Allah membenci orang yang mengetahui dan berpangku tangan – menonton kekenyangan penindas

dan kelaparan tertindas – aku sudah melemparkan kembali tali kekang (khilafah) ke punuk onta dan menjadikan minuman terakhir dari cangkir yang pertama, dan kalian akan menemukan bahwa dunia kalian sama tak kusukai seperti (ingus) yang menetes dari hidung domba."[37]

Dengan ringkasan ini sebagai dasar, kita akan mencoba menganalisa sebab dan akibat dari peristiwa-peristiwa penting seputar masa pendek khilafah Ali. Harus diingat bahwa kekhalifahan ini dilawan keras oleh beberapa Sahabat Rasul dan menghasilkan perang saudara pertama dalam Islam; tetapi pada waktu bersamaan, apa yang dikatakan "kegagalan-kegagalan"-nya membuktikan pembukaan zaman baru dalam sejarah perkembangan Syi'isme. Keperihan para pendukung Ali akibat kekalahan memberikan fondasi historis bagi perkembangan kecenderungan aliran mereka sendiri, dan penghancuran yang ditimpakan kepadanya memberi Syi'ah cukup bahan untuk pembentukan disiplin mereka sendiri di dalam batang-tubuh Islam.

Usaha untuk melihat situasi itu sebagai keseluruhan yang padu, mengungkapkan kenyataan bahwa pemilihan Ali merupakan sekaligus kemenangan bagi suatu pandangan khusus mengenai kekhalifahan yang sampai saat itu tak mendapatkan angin dan guncangan keras bagi mereka yang telah berhasil menganut prinsip kepemimpinan yang tak mengandung arti keutamaan yang berdasar kesakralan keturunan setelah kematian Rasul. Dengan penobatan Ali, dua pandangan yang bersaingan ini hadir ke dalam konflik sebenarnya untuk pertama kalinya dan mengkristal ke dalam bentuk tertentunya. Pandangan pertama, yang segera dikalahkan kembali, kemudian menemukan jalannya dalam kecenderungan separatis ke arah, katakanlah, organisasi sektarian. yang kedua muncul kembali sebagai pemenang dan dalam semangat yang lebih besar, akhirnya membentuk-diri demikian rupa sehingga menjadi pusat *Ummah* Islam, atau *Jama'ah*.

---

37) Lihat Bagian 3, no. 8, di atas.

Ya'qubi mencatat untuk kita pidato-pidato yang di dalamnya Ali dielu-elukan oleh para pendukungnya yang bersemangat, kebanyakan dari Anshar, pada kesempatan penobatannya, yang mengilustrasikan kecenderungan dan sentimen-sentimen yang menunjukkan cara pandang kelompok ini. Misalnya, Malik b. al-Harits al-Asytar mengikrarkan sumpahnya dengan pernyataan bahwa Ali adalah *washi al-awshiya*, pemegang wasiat dari kalangan pemegang wasiat (para rasul), dan *warits 'ilm al-anbiya*, pewaris ilmu para rasul.[38] Hodgson ragu apakah memang istilah ini sudah digunakan untuk Ali sejak masa sedini itu.[39] Pertama sekali, kita harus ingat bahwa Malik b. al-Asytar berasal dari Yaman. Arabia Selatan adalah negeri peradaban kuno tempat para raja selama ribuan tahun silih berganti menurut prinsip dinasti dan dipandang sebagai memiliki kualitas luar biasa. Kalaupun orang-orang Arab abad ketujuh tak memiliki pengalaman berada di bawah pemerintahan raja, mereka tentu secara tidak sadar dipengaruhi oleh tradisi yang berkesinambungan ini.[40] Dalam hal ini, penggunaan istilah seperti *washi* dan *warits* oleh seorang yang berasal Yaman terjadi sebagai akibat alamiah dan spontanitas yang wajar dari tradisi kebudayaan yang telah berakar kuat.

Kedua, ada sejumlah besar referensi dalam tulisan mutakhir yang mencerminkan semangat yang sama. Dalam mengagungkan Ali, Abu'l-Aswad ad-Du'ali menyanyi .

> "Engkau termulia dari Quraisy dalam keutamaan dan agama.
> Aku melihat Tuhan dan masa depan melalui cintaku pada Ali.
> Ali adalah Harun, Ali adalah *washi.*"[41]

---

38) Ya'qubi, II, hal. 179.

39) Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian?", JAOS, hal. 2.

40) W. Montgomery Watt, "Shi'ism Under the Umayyads", JRAS, 1960, hal. 161. Bandingkan J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabia avant l'Islam* (Louvain, 1951), hal. 229 dst.

41) Mubarrad, *Kamil*, III, hal. 205; Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 416; Aghani, XII, hal. 326. R. Strothmann setuju bahwa terdapat penghormatan

Yang lebih informatif adalah fakta bahwa istilah *warits* berulangkali muncul dalam Quran, khususnya dalam hubungan dengan keluarga Imran dan Isma'il, dan Muhammad menggunakannya sebagai bukti dalam usahanya mengimbau "ahlul kitab".[42] Jadi sangat mungkin bahwa sebagian partisan Ali menggunakan terminologi yang sama untuk mengekspresikan pandangan mereka.

Lagi, dalam membaca laporan perang Al-Jamal dan Shiffin, orang menemukan berlimpah syair-syair perang yang dipertukarkan antara lasykar kedua kubu yang di dalamnya *washi* dan ekspresi seperti itu diulang-ulang oleh partisan Ali. Pengutipan yang luas di sini akan tidak praktis, dan kiranya cukup menunjuk kepada Ibn Abil-Hadid, yang mengumpulkan syair-syair yang melukiskan Ali sebagai *washi*[43] yang diambilnya dari *Kitab al-Jamal*-nya Abu Mikhnaf[44] (meninggal 157/774). Karya dini lain yang di dalamnya syair-syair ini dikutip secara berlimpah adalah *Kitab Waqa'at Shiffin* oleh Nashr b. Muzahim (meninggal 212/827), yang juga banyak mengutip Abu Mikhnaf selain dari sumber-sumber dini lainnya.[45]

Lepas dari pertimbangan ini, kita telah melihat bahwa ada sekelompok orang yang sejak awal telah gigih mengekspresikan kegandrungan pribadi menyokong Ali terutama berdasar pertimbangan keagamaan. Bahwa kelompok ini mengungkapkan ikrarnya dalam istilah keagamaan yang sesuai bukanlah hal aneh. Penyair Syi'i dari generasi yang kemudian, yang diwakili terutama oleh Kumait, Kutsayyir, Sayyid al-Himyari, dan Farazdaq, sering menggunakan istilah *washi* dan sejenisnya bagi Ali, khususnya ketika menggambarkan pertempuran Al-Jamal dan Shiffin.

---

religius yang mencolok disampaikan untuk Ali dalam syair ad-Du'ali (bandingkan *EL*[1] art. "Shi'a"). Juga lihat syair-syair sejenis yang disusun Kumayt dan Kutsayyir dalam Mubarrad, *Kamil*, III, hal. 204.

42) Misalnya, Quran, xix, 6.
43) Hadid, *Syarh*, I, hal. 144-9.
44) Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 93.
45) Misalnya, hal. 18, 23 dst, 43, 49, 365, 382, 385. Lihat juga Askafi, *Naqd al-Utsmaniyah*, hal. 84.

Tujuan pembicaraan di atas adalah mendemonstrasikan bahwa ada partai yang memandang penobatan Ali sebagai khalifah dari sudut pandang yang sangat berbeda dengan titik pandang komunitas lainnya. Munculnya Ali ke tampuk kekuasaan merupakan kemenangan besar bagi partainya, yang menganut konsepsi khusus mervangkut kepemimpinan masyarakat, dan dengan demikian mencuatkan persoalan yang tidak muncul di bawah tiga khalifah pertama, yang menyebabkannya menghadapi oposisi serius dari berbagai penjuru sejak awal. Perlawanan awal datang dari Aisyah, Thalhah dan Zubair, yang melengkingkan suara balas dendam dan menawarkan diri mereka sebagai wakil penuntutan bela bagi pembunuhan Utsman. Tapi pertanyaan yang mesti diajukan di sini adalah apakah ini memang alasan sebenarnya atas pemberontakan mereka. Bagaimana mungkin Ali dianggap bertanggung jawab untuk pembunuhan itu ketika Thalhah dan Zubair sendiri sama giat dalam mendukung keluhan masyarakat? Apakah Aisyah bukan juga pemeran-serta dalam mengobarkan semangat masyarakat untuk menentang Utsman?[46] Melihat emosi yang tinggi dan suasana yang beringas di Madinah pada waktu itu, kita tak dapat melakukan lain kecuali berpendapat bahwa seluruh kelompok penentang dan pengecam sang Khalifah sama-sama bertanggung jawab. Dalam salah satu khotbahnya, Ali mempertanyakan orang-orang yang berpura-pura ini, berkata.

'*Wallah*, mereka telah memperlihatkan kebencian mereka terhadapku atas tiap ikhwal yang tidak menyenangkan, dan tidak mengangkat penengah di antara aku dan mereka sendiri; namun mereka menuntut hak yang mereka sendiri telah menyerahkannya dan menuntut balas bagi darah yang mereka sendiri turut bertanggung jawab. Bahkan seandainya pun aku ikut bertanggung jawab di

46) Baladzuri, V, hal. 34. Bahkan syair-syair Ibn Ummu Kilab yang diatributkan kepada A'isyah tanggung jawab bagi pembunuhan Utsman. Bandingkan Thabari, I, hal. 3112.

dalamnya bersama mereka, tetap saja mereka mempunyai andil atas masalah itu; sebaliknya jika hanya mereka bertanggung jawab atas perkara itu dan aku bebas darinya, maka kesalahan terletak hanya kepada mereka: jadi argumen terkuat mereka hanya menentang mereka sendiri. Mereka masih meneteki seorang ibu yang telah menyapih mereka. dan mereka sementara menghidupkan kembali bid'ah yang telah ditakdirkan mati."[47]

Dalam analisa terakhir, akan tampak bahwa balas dendam untuk kematian Utsman dibuat dalih yang mudah, baik oleh tiga sekawan maupun kemudian oleh Mu'awiyah bagi usaha mengupayakan penanggulangan bahaya nyata dari pemerintahan kelompok asetik dalam Islam, yang didukung kelas bawah masyarakat dan oleh sebagian kaum Anshar Madinah, yang di dalamnya termasuk Ali. Kemunculan kelompok ini merupakan ancaman sesungguhnya terhadap aristokrasi lama Makkah, yang telah ditekan melalui kemenangan Muhammad dan konsep kemasyarakatannya dan telah dipertahankan dengan ketat di bawah Abu Bakar dan Umar. Ketika Utsman, seorang hartawan klan Umayyah, berkuasa, ideal aristokrasi lama klannya dan keluarga penguasa Makkah lainnya menemukan peluang untuk menegakkan kembali kekuasaan dan aristokrasi mereka. Cukup ironis, daya dorong yang oleh Islam diberikan bagi gagasan-gagasan persatuan dan organisasi dipakai oleh kelompok ini untuk memperbarui dirinya dan muncul kembali dalam kekuasaan. Pemberontakan tiga sekawan ini mewakili perjuangan terakhir Thalhah dan Zubair untuk melindungi kepentingan mereka. Aisyah berperan sebagai lambang yang di belakangnya mereka dapat menyatukan pasukan mereka. Adalah tak sulit untuk melibatkan Aisyah dalam serangan mereka terhadap Ali. Ketidaksukaannya pada Ali dikatakan berpokok pada beberapa faktor, salah satunya adalah advis Ali kepada Muhammad agar mengusut budak perempuan Aisyah menyangkut peristiwa keter-

47) Mufid, *Irsyad*, hal. 146; *Nahj al-Balaghah*, i, hal. 63.

ceceran Aisyah dari rombongan dalam suatu perjalanan mengakibatkan gunjingan orang tentangnya.[48] Pertikaian Aisyah dengan Fathimah dan pemersoalan Ali tentang pemilihan Abu Bakar, ayah Aisyah, juga menambah perseteruan itu.[49] Karena itu jelas bahwa dalam perang Al-Jamal, tiga sekawan itu berperang untuk alasan pribadi ketimbang menuntut darah Utsman, yang hanya merupakan dalih. Meskipun gagal dalam mencapai sasaran, mereka menjadikan tugas Mu'awiyah, untuk mendepak Ali dan menonjolkan kembali ideal-ideal yang terancam oleh penobatannya, lebih mudah. Bukti lain bagi fakta bahwa klaim Mu'awiyah untuk darah Utsman hanyalah alasan untuk menggeser Ali dari kekuasaan berupa percakapan antara Amr b. al-Ash dan Aisyah segera setelah perang Al-Jamal. Amr berkata kepada Aisyah:

"Kalau saja engkau terbunuh di hari perang Jamal, maka engkau akan masuk Surga dan kami akan memanfaatkan kematianmu sebagai alat paling ampuh untuk mencerca dan menghilangkan popularitas Ali."[50]

Konflik di pertempuran Al-Jamal mengakibatkan perpecahan serius dalam komunitas Muslimin. Seluruh sumber kita yang melaporkan peristiwa ini menggunakan sejumlah pola untuk mengungkapkan pandangan kelompok-kelompok ini. Pola ini penting dalam mengisyaratkan betapa pandangan keagamaan, kesetiaan pribadi, kepentingan wilayah, dan pertimbangan sosio-ekonomi menjadi tumpang-tindih. Mereka yang mendukung Ali dalam perang Al-Jamal dan kemudian perang Shiffin pertama-tama disebut "orang-orang Irak" *(ahl al-'Iraq)* serta "partai Ali" *(Syi'at 'Ali* atau *al-'Alawiyah).* Seteru mereka disebut *Syi'at 'Utsman,* atau lebih umum *al-'Utsmaniyah.* Mereka termasuk faksi Aisyah, Thalhah dan Zubair (disebut

---

48) Insiden ini dikenal sebagai *Hadits al-Ifk,* dan bukhari mencatat laporan detil mengenai itu (Lihat *shahih,* III, hal. 25 dst). Bandingkan dengan karya hadits lain di bawah judul *"Hadits al-Ifk".*

49) Umar Abu Nashr, *'Ali wa 'A'isyah* (Baghdad, tanpa tanggal), hal. 25 dst.

50) Mubarrad, *Kamil,* I, hal. 267.

"pasukan (perang) unta," atau *ashhab al-jamal)* dan orang-orang Siria *(ahl asy-Syam),* yang juga dikenal dengan nama *syi'at Mu'awiyah.* Menurut kecenderungan ini, posisi mereka dilukiskan dalam kerangka orientasi yang lebih religius melalui penggunaan kata *din,* yang digunakan sehubungan dengan Ali dan Utsman dalam ungkapan seperti *din Ali* dan *din Utsman.* Cara lain untuk mengungkapkan hal ini adalah dengan menyatakan opini yang dianut. Alawi atau Utsmani, *ra'y al-'Alawiya* atau *ra'y al-'Utsmaniyah.*[51] Namun, di samping istilah umum yang digunakan untuk menggambarkan faksi-faksi beroposisi ini, julukan – yang lebih tepat – *Syi'at Ahl al-Bayt* dan *Syi'at Al Muhammad* sering digunakan dari sejak waktu ini oleh para pendukung Ali yang bergairah keagamaan. Kadang julukan *at-Turabiyah* pun digunakan, yang berasal dari gelar *(kunya)* Ali, Abu Turab, Bapak Debu, diberikan kepadanya oleh Muahammad.[52] Yang paling mencolok adalah fakta bahwa Ali sendiri menamakan seterunya dengan nama-nama yang menunjuk pada kesesatan mereka dari jalan agama yang benar. Mereka yang memeranginya di Al-Jamal disebutnya *An-Nakitsun,* "yang melanggar janji." Ini bersumber dari ayat Quran yang mengatakan: *"Maka barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat (ia melanggar janji)-nya akan menimpa dirinya sendiri."*[53] Ali menamakan musuhnya di Shiffin *Al-Qasithun,* "mereka yang bertindak menyimpang," diambil dari ayat Quran yang berbunyi. *"Adapun orang-orang yang menyimpang dari kebenaran (al-qasithun), maka mereka menjadi kayu api bagi neraka jahannam."*[54] Terakhir, menunjuk pada hadis Rasul, Ali menamakan Khariji Nahrawan sebagai *Mariqun,* "orang-orang yang kehilangan kebenaran agama."[55] Tak ayal lagi nama-nama

---

51. Ekspresi ini sering digunakan dalam sumber-sumber bahasa Arab, misalnya Thabari, I, hal. 3196, 3199, Ya'qubi, II, hal. 183, 184, 199; *Aghani,* XII, hal. 334; XIV, hal. 219.
52) Thabari, I, hal. 1272.
53) xlviii, 10. Lihat Hadid, *Syarh,* I, hal. 201.
54) lxxii, 15. Lihat Hadid, seperti dikutip di atas.
55) Hadid, di tempat yang sama; Ya'qubi, II, hal. 193.

ini menjadi umum di kalangan pengikut Ali untuk melukiskan seteru-seteru mereka.

Bagaimanapun, sepanjang periode ini pengikut Ali terus-menerus mengembang-luaskan dasar dukungan. Hingga perang Al Jamal, *Syi'at 'Ali* hanya terdiri dari sedikit pengikut pribadi yang sejak semula memandangnya sebagai orang yang paling berhak bagi jabatan khilafah untuk memimpin ummah setelah kematian Rasul. Setelah perang Al-Jamal istilah *Syi'at 'Ali* sudah meliputi orang-orang yang mendukung Ali melawan Aisyah, dan dari titik ini asal-muasal kelompok Syi'ah secara rancu dicampuradukkan dengan kelompok dan individu lain yang mendukung Ali di luar alasan keagamaan. Dalam arti yang lebih luas inilah istilah Syi'ah digunakan dalam dokumen arbitrasi *(tahkim)* di Shiffin.[56] Beberapa dekade kemudian, ketika Syi'ah mulai merumuskan posisi resmi mereka, beberapa usaha dilakukan untuk memilih-milih berbagai kelompok pendukung Ali sejak tahap ini. Golongan Syi'ah terbagi ke dalam empat katagori. *Al-Ashfiyah,* "sobat-sobat tulus". *Al-Awliya,* "sobat-sobat taat"; *Al-Ashhab,* "Sahabat-sahabat". dan *Syurthat al-Khamis,* "divisi terbaik".[57] Kepada siapa tiga istilah pertama ditujukan tak begitu jelas, meskipun berbagai sumber Syi'i menandai kelompok pengikut awal – Miqdad, Salman, Ammar, Hudzaifah, Abu Hamzah, Abu Sashan dan Syutair – sebagai dari golongan *Ashfiyah.*

Gagasan pengelompokan ini pasti dari waktu yang kemudian. Namun, kita harus melakukan beberapa perbedaan antara pendukung Ali yang menekankan faktor religius atas kekhalifahannya sebagai *washi* dan mereka yang mendukungnya terutama berdasar alasan politik, khususnya setelah ia menjadikan Kufah sebagai ibu kota pemerintahannya. Di samping pengikut politis yang luas, Ali meninggalkan partai pribadi yang gigih, yang telah bersumpah akan menjadikan "teman, mereka yang menjadi temannya,

56) Minqari, *Waqa'at Shiffin*, hal. 504; Thabari, I, hal. 3336 dst.
57) *Fihrist*, hal. 175; Thabari, II, hal. 1; Kasysyi, *Rijal*, hal. 4 dst.

dan menjadikan musuh, orang yang memusuhinya."[58] Ngotot bahwa Ali "berada di jalan kebenaran dan tuntunan" *(alal'l-haqq wa'l-huda)* dan seteru-seterunya tentu dalam kesesatan, mereka menyatakan bahwa Ali, dalam hal keturunan, memenuhi syarat secara khusus untuk mengemban otoritas tertinggi dalam masyarakat. Eksistensi rombongan pendukung religius yang taat ini banyak menjelaskan bagaimana Syi'isme berusaha menghidupkan kekalahan politik berulangkali yang ditimpakan pada gerakan itu selama tahun-tahun itu.

* * *

---

58) Thabari, I, hal. 3350 dst. Bandingkan dengan W. Montgomery Watt, "Shi'ism Under the Umayyads", JRAS (1960), hal. 160-161.

BAB 5

KUFAH: PENTAS AKTIVITAS SYI'I

Sejak Ali pindah ke Kufah tahun 36/656, atau bahkan lebih dini lagi, kota ini menjadi pusat utama gerakan, aspirasi, harapan, dan kadang pusat usaha yang direncanakan bersama oleh kaum Syi'ah. Di dalam dan di sekitar Kufah inilah, banyak terjadi peristiwa-peristiwa dahsyat yang membuahkan awal sejarah Islam Syi'ah. Peristiwa seperti mobilisasi pasukan oleh Ali untuk perang Jamal dan Shiffin, pemilihan dan penurunan Hasan dari Khilafah, pemberontakan Hujr b. 'Adi al-Kindi, pembantaian Husain dan sahabat-sahabatnya, gerakan *Tawwabun*, dan pemberontakan *Mukhtar*. Malahan Kufah juga menjadi sumber kemunduran, kekecewaan, frustrasi dan bahkan pengkhianatan serta kegagalan dalam mewujudkan keinginan Syi'i melihat ahlu bait Ali memimpin masyarakat Muslim. Bagian ini, karena itu, berupaya keras mengulas secara singkat sifat dan komposisi kota Kufah serta watak penduduknya.

Kota Kufah didirikan tahun 17/638, sekitar tiga tahun setelah Umar b. Khaththab memangku khilafat di Madinah.[1] Setelah kemenangan Muslimin di pertempuran Al-Qadisiyah tahun 15/636 dan perang Jalula di tahun berikutnya, sang Khalifah memerintah Sa'ad b. Abi Waqqas, komandan laskar Muslimin di Irak, untuk tetap berada di

1. Baladzuri, *Futuh al-Buldan*, terj. Philip K. Hitti, *The Origins of the Islamic State* (Beirut, 1966), hal. 434; Yaqut, *Mu'jam al-Buldan* (Tehran, 1965), IV, hal. 323; Thabari, I, hal. 2485; Khalifah b. Khayyat, *Tarikh*, edisi Zakkar (Kairo, 1967), I, hal. 129.

posnya dengan maksud untuk mempermudah konsolidasi pengawasan kaum Muslimin atas Irak, dan kemudian membuat gerakan maju ke Persia, bila diperlukan. Sa'ad b. Abi Waqqas, karena itu, menempatkan tentara Arab di Al-Mada'in, ibu kota Sassaniyah yang baru ditaklukkan, yang segera kemudian terbukti tidak disukai oleh orang-orang Arab karena iklimnya yang lembab, kondisi hidup yang pengap, tidak adanya gurun yang menyediakan udara yang bersih serta padang rumput terbuka untuk menggembalakan ternak. Mengabarkan tentang kesukaran yang tengah dialami tentara Arab di lingkungan asing, Khalifah menyurati pada Sa'ad untuk memindahkan laskar dari Mada'in, dan mencari tempat yang cocok dengan cara hidup orang Arab, serta yang dapat memenuhi kebutuhan mereka. Setelah dua atau tiga tempat dicobakan, dengan bantuan Salman al-Farisi serta Hudzaifah b. al-Yaman, pilihan jatuh pada suatu daratan di tepi barat sungai Efrat dekat Hira kota lama Persia. [2] Akhirnya Sa'ad memerintahkan pasukannya bermarkas di sana dan menjadikannya sebagai tempat mereka bermukim. Inilah awal dari Kufah. Pilihan tempat bagi cita kota itu bukanlah pilihan yang terburu-buru, tetapi dibuat melalui pertimbangan yang matang, yang pencariannya memakan waktu hampir dua tahun lamanya.[3]

Deskripsi pembangunan *(Khithath)* Kufah yang diberikan oleh banyak sumber meyakinkan kita bahwa pada awalnya tidak dimaksudkan untuk mengembangkan suatu kota yang akan dijadikan suatu wilayah militer yang kuat, permanen, dan berlokasi strategis untuk tentara Arab di suatu wilayah sejauh Irak yang baru ditaklukkan. Ini jelas dari instruksi Umar ketika ia menulis kepada Sa'ad: "Pilihlah untuk Muslimin suatu tempat untuk berimigrasi *(dar hijrah)* dan suatu markas (untuk melancarkan) perang *(manzil*

2. Lihat sumber-sumber yang disebut dicatatan 1 di atas.
3. Muhammad Husain al-Zubaydi, *Al-Hayat al-ijtima'iyah wa'l-iqtisadiyah fi'l-Kufah* (Kairo, 1970), hal. 25; Yusuf Khalif, *Hayat al-Syi'i fi'l-Kufah* (Kairo, 1968), hal. 23.

jihad)." [4] Dengan *dar hijrah* pada waktu khusus ini yang dimaksud Umar adalah pemukiman permanen bagi para pejuang Qadisiyah yang datang untuk menaklukkan Iran dari tempat-tempat yang jauh sehingga mereka mesti tinggal di sana untuk mempertahankan pengawasan Muslimin atas teritori baru; dengan *manzil jihad* sangat mungkin ia mengindikasikan bahwa para pemukim ini diharapkan ikut aksi militer selanjutnya ke Persia. Baladzuri memberikan versi instruksi Umar ini sedikit berbeda, di mana selain sebagai "tempat untuk kaum Muslimin berimigrasi" ia menambahkan ungkapan "dan yang dapat digunakan oleh kaum Muslimin sebagai tempat pertemuan *(qayrawan).*"[5] Lagi-lagi ini berarti, dalam pikiran Umar, Kufah dimaksudkan sebagai suatu wilayah, tempat berbagai kesatuan dari daerah-daerah yang jauh dapat tinggal dan bersiapsiaga kapan saja diperlukan. Oleh karena itu, para pemukim pertama di garnisun ini adalah kesatuan-kesatuan yang dikumpulkan secara terburu-buru yang berperang di pertempuran Al-Qadisiyah, dikenal sebagai *ahl al-ayyam wa al-Qadisiyah*.

Perencanaan kota baru ini dan pengaturan barak untuk pemukim pertama, khususnya ketika mereka ditarik dari beragam suku itu, seperti segera dapat dilihat, tentu merupakan tugas besar bagi Sa'ad b. Abi Waqqas. Kecuali Bashrah, yang telah berdiri setahun sebelumnya dan masih dalam tahap pembentukan, orang Arab dari Utara dan Tengah Arabia, tak banyak pengalaman dalam mendirikan kota. Konsepsi kota sebagai unit politik atau sosial, masih asing untuk rasa kebersamaan orang Arab. Bahkan di kota-kota lama di Utara atau Tengah Arabia seperti Tha'if, Makkah dan Madinah, unit sosio-politiknya bukanlah kota, melainkan suku.

Dengan dimulainya khilafah Umar dan penyusupan ekspansi ke luar, orang-orang Arab yang meraih kesempatan pertama untuk berperang, dan konon berimigrasi ke Syria,

---

4. Thabari, I, hal. 2360; Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, IV, hal. 322
5. Baladzuri, *Origins*, hal. 434.

diatur dalam kelompok-kelompok yang relatif terpadu karena mereka berasal dari suku-suku yang besar dan homogen. Demikian pula, di wilayah-wilayah Bashrah terdapat terutama dua suku yang dominan, Tamim dan Bakr, dan sisanya hanya jumlah tidak berarti dari 300 orang lain yang datang dari tempat-tempat yang jauh.[6]

Di Kufah, di lain pihak, sejumlah orang yang datang untuk bermukim dari tempat-tempat jauh berkisar antara 15.000 sampai 20.000 orang, dan sangat heterogen dalam komposisi suku. Di sana tidak ada klan besar atau kelompok klan yang dominan. Mula-mula, Sa'ad menemukan pemecahan dalam mengelompokkan mereka, yakni tidak ke dalam klan atau suku sendiri, melainkan ke dalam katagori kesukuan mereka yang lebih luas, yakni Nizari (Arab Utara) dan Yamani (Orang Arab Selatan). Orang-orang Nizari karena itu dibarakkan di tepi barat kawasan itu, dan orang-orang Yamani di sisi timur, menurut undian yang ditarik dengan anak panah, sebagaimana adat orang Arab.[7] Sebidang tanah luas yang ia batasi untuk masjid, dijadikan pusat kota. Masjid dan baitul mal dibangun menempel pada kediaman gubernur. Pengaturan awal penduduk Kufah ini, bagaimanapun, harus mengalami tiga kali pembenahan kembali selama tiga puluh tiga tahun.

Organisasi populasi Kufah yang terbagi ke dalam dua kelompok besar Nizari dan Yamani segera terbukti tidak memuaskan. Pertama, baik aneka suku Nizari maupun beragam grup Yamani tidak merasa cocok untuk hidup bersama, dan segera menghadapi problema serius. Kedua, pengaturan demikian menghadirkan kesukaran serius dalam membentuk kesatuan militer yang kompak. Kufah didirikan sebagai kota tentara yang diniatkan untuk melengkapi kesatuan yang terorganisir baik, yang siap beraksi. Ini sulit bila mereka dikelompokkan ke dalam dua divisi besar.

---

6. M. Hind, "Kufan Political Alignments in the Mid-7th Century AD", *International Journal of Middle East Studies*, (Oktober, 1971), hal. 351.
7. Baladzuri, *Origins*, hal. 435 dst; Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, IV, hal. 323.

Akhirnya, ketiadaan pengelompokan kecil ke dalam klan atau grup klan sekutu, menjadikannya mengalami kesukaran untuk mengatur distribusi gaji yang merupakan sumber pendapatan penduduk. Mengalami kesukaran ini, Sa'ad, setelah bermusyawarah dengan Khalifah Umar, mengorganisasikan kembali populasi ke dalam tujuh kelompok. Perubahan susunan atau pengimbangan ini. *'addala, ta'dil*, dibuat berdasar silsilah dan persekutuan dengan bantuan dua orang ahli terkenal dalam masalah keturunan Arab (nussab). [8] Prinsip pedoman yang digunakan dalam pengorganisasian kembali ini jelas merupakan organisasi pra-Islam, atau bentuk organisasi kesukuan tradisional Arab di mana suku atau klan suku dijadikan persekutuan politik dalam bentuk konfederasi longgar.

Seluruh populasi Kufah. karena itu, terbagi ke dalam tujuh kelompok, dilukiskan sebagai *asba'*, dalam unit berikut ini: [9]

1. Kinana dengan sekutu mereka *ahabisy* dan lain-lain serta klan Jadilah. Kinana adalah suku Makkah dan Quraisy adalah salah satu cabangnya, sedangkan Jadilah, cabang suku Qays 'Ailan, pun dari Hijaz dan punya sedikit hubungan dengan Kinana. Keduanya dipandang sebagai orang-orang berprestise *(ahl al-'aliyah)*. Kinana dan Quraisy, bersama dengan suku-suku lain, di masa lalu pernah membentuk grup yang dikenal sebagai *Khindif*. Wajar bahwa di Kufah, baik Kinana maupun Jadilah mengadakan hubungan akrab dan bekerjasama dengan gubernur-gubernur Quraisy dan, meskipun jumlahnya kecil, tetap memiliki suatu posisi istimewa. [10]
2. Quda'ah, Ghassan, Bajilah, Kats'am, Kinda, Hadzra-

8. Thabari, I, hal. 2495
9. *ibid.*
10. Untuk Kinanah lihat 'Umar Rida Kahhalah, *Mu'jam Qaba'il al-'Arab* (Damaskus, 1949), hal. 996; *'Iqd*, III, hal. 339, 359; untuk Jadilah dari Qays 'Aylan lihat Kahhalah, hal. 173; 'Iqd, III, hal. 350.

maut, dan Azd, [11] digabung jadi satu, membentuk kesatuan Yamani yang kuat. Dua dari mereka, Bajilah, dipimpin ketua mereka Jarir b. Abdullah,[12] ia sahabat pribadi Khalifah Umar, dan Kinda, yang pemimpinnya Asy'ats b. Qays, [13] mempunyai posisi dominan dalam grup ini.

3. Madzhij, [14] Himyar, [15] Hamdan, [16] dan sekutu-sekutu mereka. Ini adalah kelompok Yamani kuat lainnya, di mana Hamdan memperoleh kedudukan penting di Kufah dan memainkan peran penting serta melahirkan beberapa pendukung gigih perjuangan Syi'ah.[17]
4. Tamim, Rihab, dan Hawazin, ketiganya termasuk grup Mudhar. [18]
5. Asad, Ghatfan, Muharib. Nimr, Dubay'ah, dan Taghlib, [19] kebanyakan kelompok ini termasuk grup Nizar dari Rabi'ah dan Bakr.
6. Iyad, 'Akk, 'Abd al-Qays, Ahl al-Hajar dan Hamra. Iyad [20] dan 'Akk, [21] berasal-muasal Nizari 'Adnani, yang telah lama tinggal di kawasan Irak dan telah bergabung dengan laskar Muslim menghadapi tentara Sassaniyah. 'Abd al-Qays, [22] juga dari cabang 'Adnani,

---

11. Untuk detil suku-suku Yamani ini, lihat Kahhalah, hal. 957, 844 dst, 63 dst, 131 dst, 998 dst, 282 dst, 15 dst; *'Iqd*, III, hal. 393.
12. Kahhalah, hal. 64; *'Iqd*, hal. 388.
13. Ia memimpin delegasi Kinda ke Madinah tahun 9/630 untuk menerima Islam. Lihat Kahhalah, hal. 999.
14. Dari Madzhij terdapat banyak cabang-cabang suku penting, seperti Nakhkha dan Thayy. Lihat Kahhalah, hal. 1062; *'Iqd*, III, hal. 393
15. Kahhalah, hal. 305 dst; *'Iqd*, III' hal. 369.
16. Kahhalah, hal. 1225; *'Iqd*, III, hal. 389 dst.
17. Kahhalah, hal. 1225; *'Iqd*, III, hal. 389 dst.
18. Kahhalah, hal. 126 dst, 315, 1231 dst; *'Iqd*, III, hal. 344 dst, 343 dst, 353 dst.
19. Kahhalah, hal. 21 dst, 888, 1042, 1192, 664, 120 dst; *'Iqd*, III, hal. 340 dst, 351, 319, 358, 356, 359.
20. Kahhalah, hal. 52 dst.
21. Asal usul yang tak diketahui. Sebagian mengatakan mereka termasuk Qahtani, yang lain menggambarkan mereka sebagai Adnani dari al-Daits b. 'Adnan. Lihat Kahhalah, hal. 802 dst.
22. Kahhalah, hal. 726 dst; *'Iqd*, III, hal. 357.

telah berimigrasi ke Bahrain dan dikenal sebagai Ahl al-Hajar. Mereka mengirim utusan besar dari Bahrain ke Madinah di tahun 9/630 dan menerima Islam, kebanyakan mereka istimewa sebagai Sahabat Rasul. [23] Meskipun tersusun secara gado-gado dari suku-suku Arab, kehadiran mereka tak dapat disepelekan, sebagaimana 'Abd al-Qays datang ke Al-Qadisiyah di bawah ketua suku Tamimi yang tegar, Zuhrah b. Hawiyah, salah satu arsitek utama kemenangan Muslimin di Qadisiyah, yang menyatukan tiga suku ini secara padu di bawah kepemimpinannya demi menimpakan kekalahan besar kepada orang Persia. Segera setelah Qadisiyah, kekuatan grup ini membengkak luar biasa manakala 4000 budak Persia di bawah pimpinan mereka, Daylam (dari sini timbul nama Daylamiyah), menerima Islam dengan syarat khusus yang dijamin Sa'ad, dan bergabung dengan ketua dinasti Tamimi ini, yang menjadi majikan mereka. Mereka lalu disatukan dalam konfederasi dengan Iyad, 'Akk dan 'Abd al-Qays. Nama Hamrah dalam kelompok ini menunjuk pada 4.000 orang Persia tersebut. [24] Bagaimanapun, kelompok ini, paling tidak dari segi jumlah, membentuk salah satu unit terkuat di Kufah. Sebagai akibatnya segera saja tak terelakkan konflik dengan kepentingan-kepentingan dan klaim keunggulan suku yang memiliki posisi sosial tinggi dalam sosio-politik masyarakat Kufah yang kompleks. Unsur-unsur Grup ini, khususnya Abd al-Qays, dicatat secara istimewa oleh sumber-sumber karena dukungan kuat mereka untuk Ali dalam perang Jamal dan Shiffin. [25]

7. Grup ketujuh, *Sub'*, yang tidak disebut khusus oleh Thabari, bisa dipastikan adalah Thayy, suku kuat Yaman. Kenyataan bahwa ia mesti suku Thayy adalah te-

---

23. Kahhalah, hal. 726
24. Baladzuri, *Origins*, hal. 440 dst; EI^2 art. "Daylam"
25. Kahhalah, hal. 726.

rang dari banyaknya refernsi yang memakan lebih dari ratusan halaman yang ditekuni Thabari seputar peristiwa-peristiwa di Kufah hingga masa Mu'awiyah. Thayy memeluk Islam tahun 9/630, dan ketika di tahun 11/632 suku-suku jauh lain menjadi murtad, Thayy tetap teguh dalam Islam. Mereka bergabung dengan Mutsanna b. al-Haritsah dalam perang-perang Irak pada penaklukan Al-Hirah, lalu mengambil bagian dalam perang Al-Qadisiyah. Kita kemudian mendengar Thayy sebagai salah satu pendukung terkuat Ali di peperangan Jamal dan Shiffin.[26] Kemudian kita bersua dengan 'Adi b. Hatim, ketua Thayy, di antara penyokong Hasan, yang mendesak warga Kufah untuk menjawab panggilan "Imam mereka, dan anak dari putri Rasul mereka".[27] Bagaimanapun, tampak bahwa jumlah dan kekuatan Thayy berangsur-angsur melorot di kota Kufah, dan kebanyakan mereka pergi dan bergabung dengan orang-orang suku mereka sendiri di benteng-benteng di pegunungan antara Bashrah dan Kufah.[28] Kita mendengar Thirimmah b. 'Adi at-Ta'iy, yang bertemu dengan Husain dalam perjalanannya ke Kufah dan membujuknya untuk mengurungkan niatnya pergi ke Kufah dan dia menganjurkan, sebaiknya, Husain ikut bersama dia ke gunung-gunung Thayy yang aman tersembunyi.[29]

Kota Kufah, dengan demikian, terorganisasi ke dalam tujuh kesatuan suku *(muqatilah)* yang terbagi ke dalam tujuh distrik militer yang menjadi titik pertemuan untuk mobilisasi dan pengaturan gaji dan rampasan perang. Masing-masing kelompok diberikan *jabbanah*-nya sendiri: tempat-tempat terbuka untuk menggembalakan ternak serta untuk pekuburan. *Jabbanah* ini sangat penting dalam perkembang-

26. Kahhalah, hal. 691.
27. *Maqatil*, hal. 61; *Syarh*, XVI, hal. 38. Lihat hal. 142 di bawah.
28. Kahhalah, hal. 698.
29. Thabari, II, hal. 304 dst. Lihat hal. 200 dst di bawah.

an dan perluasan kota kemudian hari, lantaran menyediakan tempat cukup bagi mereka yang datang belakangan ke Kufah dan bergabung dengan orang-orang yang punya hubungan kesukuan dengan mereka. Pengelompokan suku-suku ini berjalan selama sembilan belas tahun hingga ia mengalami perubahan lagi tahun 36/656, ketika Ali datang ke Kufah. Sebagaimana akan dilihat nanti, selama dua puluh tahun sebelumnya yang penuh aral melintang itu struktur kekuatan dalam masing-masing dari tujuh kelompok tersebut telah berubah drastis: klan-klan tertentu dalam berbagai kelompok telah memperoleh kedudukan berkuasa yang tak semestinya atas bagian-bagian komponen lain grup itu. Juga dalam periode ini, sebagian suku digabung oleh sejumlah besar pendatang baru suku mereka dan menjadi berlipat ganda, sehingga merubah perimbangan kekuatan dalam kelompok. Karena itu, Ali, sementara tetap memelihara jumlah kelompok untuk tetap tujuh, membuat beberapa perubahan penting dalam komposisi, dan menyusun bentuk lain dari tujuh kelompok ini dengan jalan mengubah susunan atau memindahkan suku-suku tertentu dari satu grup ke grup lain. Menurut analisa Massignon, Ali menyusun suku-suku itu sebagai berikut:

1. Hamdan dan Himyar (orang Yaman);
2. Madzhij, Asy'ar, dan Thayy (orang Yaman);
3. Kinda, Hadhramaut, Qudha'ah dan Mahar (orang Yaman);
4. Azd, Bajilah, Khats'am dan Anshar (orang Yaman);
5. Seluruh cabang Nizari dari Qays, 'Abs, Dzubyah dan 'Abd al-Qays dari Bahrain;
6. Bakr, Taghlib, dan seluruh cabang Rabi'ah (orang Nizar);
7. Quraisy, Kinana, Asad, Tamim, Dhabbah, Ribab (orang Nizar).[30]

30. Massignon, *Khithat*, hal. 11. Bandingkan Thabari, I, hal. 3174; Khalif, Hayat asy-Syi'r fi'l-Kufah, *hal. 29.*

Tiga butir penting harus diperhatikan secara khusus dalam pengelompokan baru ini. Pertama, terdapat beberapa nama klan, seperti Asy'ar, Mahar dan Dabbah, yang tidak tampil dalam pengelompokan Sa'ad. Ini barangkali berarti bahwa klan-klan ini disepelekan jumlahnya di masa Sa'ad, tahun 17/638, bagaimanapun, sejak tahun 36/658, jumlah mereka telah menjadi cukup banyak sampai-sampai diperlukan identitas pribadi. Kedua, dalam organisasi Sa'ad terdapat tiga grup Yamani dan empat Nizari. Dalam reorganisasi Ali, jumlah grup orang Yaman meningkat menjadi empat dan orang Nizar berkurang menjadi tiga. Akan dijelaskan di bawah nanti, bahwa sejak semula, jumlah orang Yamani lebih besar ketimbang orang Nizari (berkisar antara 12.000 dan 8.000). Ali tampak memperhitungkan kekuatan populasi dua cabang Arab itu dan mengatur kembali grup-grup itu menurut jumlah mereka; dengan demikian memberi orang Yaman posisi penting di Kufah. Akhirnya, Ali tidak mengubah basis kesukuan berdasar turunan yang telah diatur Sa'ad.

Perubahan keempat dan terakhir dalam administrasi Kufah terjadi empat belas tahun kemudian, ketika Ziyad b. Abi Sufyan menguasai kota itu sebagai gubernur tahun 50/670. Ia melenyapkan total organisasi kesukuan tujuh kelompok itu dan mengorganisasikan kembali seluruh penduduk ke dalam empat blok administratif *(arba')* sebagai berikut:

1. Ahl al-'Aliyah;
2. Tamim dan Hamdan;
3. Rabi'ah (Bakr) dan Kinda;
4. Madzhij dan Asad. [31]

Ada banyak butir penting untuk diperhatikan dalam reorganisasi Ziyad. Pertama, ia bukan saja gubernur Kufah, tetapi juga Bashrah yang di dalamnya, sejak awal, seluruh penduduk dibagi ke dalam empat blok administratif *(arba')*.

31. *Massignon*, *Khithat*, hal. 15 dst. Bandingkan Thabri, II, hal. 131; Khalif, seperti dikutip di atas, hal. 30 dst.

Pembagian ini terbukti sangat berhasil dalam mengontrol rakyat Bashrah sehingga Ziyad memutuskan untuk menerapkan sistem administrasi yang sama di Kufah. Kedua, ia samasekali mengabaikan prinsip silsilah dan persekutuan Arab dalam membentuk pengelompokan suku. Sebaliknya, ia mencampur Nizari dan Yamani, kecuali untuk grup pertama, Ahl al-'Aliyah. Ketiga, lagi-lagi selain kelompok pertama, ia mengambil enam suku paling kuat dan menyatukan seluruh klan kecil atau suku lain dengan mereka.

Kelompok pertama, Ahl al-'Aliyah, terdiri dari cabang-cabang orang Makkah dan Quraisy yang tak diganggunya karena mereka dengan sendirinya telah menjadi sekutu para gubernur orang Quraisy semenjak Sa'ad, dan seterusnya. Lagi pula, ini merupakan grup sekutu paling kecil dari penduduk di Kufah, sehingga tidak ada alasan untuk takut kepada mereka. Dalam blok kedua *(rub')* ia menggabungkan Tamim (Nizari) dan Kindạ (Yamani). Dalam blok ketiga adalah Bakr (Nizari) dan Kinda (Yamani). Dalam blok keempat, Asad (Nizari) dan Madzhij (Yamani). Pada tiap blok ia mengangkat seorang ketua atau pengawas pilihannya sendiri, [32] yang di antara tugas-tugas mereka adalah terus-menerus mengontrol ketat bagian-bagian kelompok mereka. Akhirnya, orang mudah melihat bahwa reorganisasi Ziyad terhadap penduduk Kufah dari *asba'* ke dalam *arba'* tidak berdasar pada silsilah maupun persekutuan, melainkan benar-benar menurut pertimbangan politis yang bertujuan mengkonsolidasi kekuasaan Bani Umayyah di kota itu.

Jumlah persis pemukim pertama di Kufah sulit dipastikan; namun, dari berbagai laporan yang diberikan oleh sumber-sumber, kita dapat membuat perkiraan jernih dengan saksama mengenai ini. Thabari memberi laporan detil tentang pasukan Arab yang berperang di perang Qadisiyah, dan mengatakan ada sekitar 30.000 orang Arab dalam pertempuran ini. [33] Angka ini kiranya berlebihan,

32. **Thabari, II, hal. 131.**
33. **Thabari, I, hal. 2221 dst.**

dan dalam hal apa pun tidak semua veteran Al-Qadisiyah tinggal di Kufah. Menurut sebuah laporan yang disampaikan Yaqut, Umar memerintahkan Sa'ad untuk merencanakan masjid Kufah demikian rupa sehingga dapat menampung 40.000 laskar yang akan ditempatkan di sana. [34] Laporan yang lebih moderat dan barangkali juga yang lebih dapat dipegang disajikan oleh Baladzuri, yang merawikan berdasar otoritas Asy-Sya'bi bahwa jumlah total pemukim Arab pertama di Kufah adalah 20.000 dengan perincian: 12.000 Yamani dan 8.000 Nizari. Terhadap jumlah ini baladzuri menambahkan 4.000 orang Daylamiyah (al-Hamra), yang sudah jelas di antara pemukim pertama bersama orang Arab. [35] Jadi total adalah 24.000 orang yang merupakan perkiraan moderat dibanding "angka-angka kembung" lainnya, adalah jumlah pemukim dengan apa kota Kufah memulai sejarahnya. Dari para pemukim pertama ini atau para pendatang awal – sebagaimana mereka biasa disebut – pencantuman khusus harus dikemukakan mengenai jumlah lumayan 370 Sahabat Rasul, Muhajirin maupun Anshar, yang berdomisili di Kufah segera setelah ia berdiri. [36] Di antara mereka terdapat pribadi-pribadi penting seperti Abdullah b. Mas'ud, Ammar b. Yasir, Hudzaifah b. al-Yaman, Al-Bara'a b. 'Azib, Salman al-Farisi, Zaid b. al-Arqam, dan abu Musa al-Asy'ari. Ibn Sa'ad menghitung 70 orang dari mereka ikut berperang untuk Islam dalam pertempuran pertama dengan orang Makkah di Badar, tahun 2/623, dan 300 orang di antara mereka termasuk yang memperbaharui sumpah setia mereka kepada Rasul pada peristiwa perjanjian Hudaibiah, tahun 7/628. [37] Sumpah ini terkenal sebagai *Baiat al-Ridhwan,* dan di kemudian hari dianggap awal prestise Islam yang besar dan kehormatan bagi mereka yang telah memperlihatkan keyakinan tak tergo-

---

34. *Mu'jam al-Buldan*, IV, hal. 324.
35. Baladzuri, *Origins*, hal. 436, 440; Yaqut, *Mu'jam al-Buldam*, IV, hal. 323.
36. Ibn Sa'd, VI, hal. 9
37. *ibid.*, VI, hal. 12-66.

yahkan terhadap Muhammad pada momen penuh cobaan itu.

Watak heterogen populasi Kufah, dengan ketiadaan satu pun suku tunggal sebagai kelompok dominan, mendorong Umar mengambil perhatian khusus di kota baru itu. Ia berpikir bahwa bertumpuknya begitu banyak klan dan suku, yang tak pernah terjadi sebelumnya dalam sistem sosial Arab, dan banyaknya sahabat berbobot untuk memompa spirit Islam kepada mereka, akan membentuk Kufah menjadi kota kosmopolitan Islam sejati. Begitu besar daya tarik Umar terhadap Kufah sehingga ia melukiskannya sebagai "kubah Islam" *(qubbat al-Islam)* dan "kepala masyarakat Islam" *(ras ahl al-Islam)*. Demikian juga dalam melukiskan penduduk Kufah ia berkata: "Mereka adalah lensa Allah, harta agama, tempurung-kepala orang Arab, yang melindungi benteng garis depan mereka sendiri dan menguatkan orang Arab lain." [38] Penting untuk dicatat bahwa, julukan-julukan kehormatan dan keistimewaan ini tidak sejalan dengan kota lain manapun, seperti Damaskus atau Bashrah. Umar jelas menentang supremasi kesukuan yang begitu dominan dalam sistem sosio-politik Arab. Karakter heterogen penduduk Kufah memberinya alasan yang tepat untuk menegakkan sistem sosio-politik Islam di mana hegemoni kesukuan dapat diletakkan di bawah hegemoni Islam. Ini, pada gilirannya berarti bahwa, keunggulan dan kepemimpinan harus dijalankan hanya oleh mereka yang memiliki prioritas Islami *(sabiqah)*, dan bahwa otoritas kesukuan harus diletakkan di bawah otoritas Islam. Pengangkatan Ammar b. Yasir, yang tidak memiliki keistimewaan suku, melainkan salah satu pemeluk Islam awal dan orang yang paling gigih menopang tujuan Islam, sebagai gubernur Kufah, dan 'Abdullah b. Mas'ud sebagai wakil gubernur, merupakan manifestasi jelas akan kebijaksanaannya. [39] Pada waktu pengangkatan mereka Umar menulis

38. Ibn Sa'd, VI, hal. 7; Baladzuri, *Origins*, hal. 448.
39. Ibn Sa'd, VI, hal. 13 dst; THabari, I, hal. 2645.

kepada rakyat Kufah:

"Aku mengirim kepada kalian Ammar sebagai gubernur dan Abdullah sebagai guru kalian (dalam Islam) dan pembantu Ammar. Keduanya adalah sahabat Rasul paling terkemuka dan istimewa. Dengar dan patuhlah pada mereka. Dengan mengangkat mereka sebagai pemimpin kalian, berarti aku lebih mementingkan kalian daripada diriku sendiri."[40]

Tekanan yang diberikan atas kecakapan dan keistimewaan Ammar dan Ibn Mas'ud sebagai Sahabat Rasul yang paling masyhur, dan karena itu dipilih untuk kepemimpinan Kufah, mengungkapkan niat Umar menggantikan klaim kesukuan dengan klaim Islam. Sekaligus memelihara hegemoni politik Madinah.

Ketika di tahun 20/641 Umar mengorganisasikan sistem distribusi gaji *(diwan)*, kriteria satu-satunya adalah prinsip prioritas ke-Islaman. Ia membagi penduduk Kufah ke dalam tiga grup: berbagai grup Muhajirin dan Anshar; mereka yang ikut dalam operasi melawan kemurtadan dan pemberontakan atau, katakanlah, sebelumnya ikut ke Yarmuk dan Qadisiyah, dan kemudian ambil bagian dalam pertempuran ini dan dikenal sebagai *ahl al-ayyam wa'l-Qadisiyah;* dan *rawadif*, mereka yang datang ke Kufah setelah Yarmuk dan Qadisiyah, atau gelombang imigran kedua dan ketiga, yang dijenjangkan menurut waktu kapan mereka pertama kali ikut dalam penaklukan-penaklukan.[41] Menurut laporan, gaji mereka ditetapkan masing-masing berkisar 5.000 hingga 3.000, 3000 hingga 2.000, dan 1.500 sampai 200 dirham per tahun. Yang paling penting untuk pembahasan kita di sini adalah, bahwa untuk mendistribusikan, tiap kelompok dipecah ke dalam grup-grup atau unit-unit kecil, dan seorang dari tiap grup ditunjuk sebagai pengawas. Kelompok-kelompok ini dikenal sebagai *'irafah*, dan si pemikul tanggung jawab sebagai *'arif* (jamak: *'urafa*). Dalam

40. Ibn Sa'd, VI, hal. 7
41. Thabari, I, hal. 2414 dst.

banyak kasus, *'irafah* mungkin sekali tersusun dari orang-orang satu klan, tetapi secara esensial atau kebetulan terdiri dari sekelompok orang dengan kedudukan yang sama dalam Islam;[42] karena biasanya (*irafah* ini) merupakan klan sebagai suatu keseluruhan atau kelompok orang yang saling punya sangkut-paut, yang masuk Islam, ketimbang satu individu. *'Urafah* Kufah ini mestinya memiliki beberapa kedudukan berpengaruh dalam masalah politik kota. Istilah *asyraf al-qaba'il* dalam deskripsi masalah orang Kufah, umumnya difahami sebagai satu-satunya pemimpin suku-suku, tetapi jumlah pemimpin ini tak dapat lebih tinggi dari impresi yang didapat dari sumber-sumber. Karena itu, sangat mungkin bahwa *'urafah* ini mengambil peran memimpin kelompok mereka atau *'irafah*, di hari-hari keruh Utsman, Ali, dan yang kemudian. Agak sulit untuk mengenali dan mengenakan istilah *asyraf*, sebagaimana begitu umum dan luas digunakan oleh sejarawan, jika sosok orang-orang *'urafah* Kufah tidak dihitung di dalamnya.

Emperium Muslim sedang meluaskan diri pada skala mencengangkan di masa khilafah Umar, dan lalu tumbuh pula populasi Kufah. Dua arus gelombang baru yang penting harus diketahui segera. Pertama, gelombang pendatang baru Arab yang disebut *rawadif* – yang setelah rampung penaklukan Syiria, Mesir dan Jezira tahun 20/642, tidak melihat pampasan perang lagi di front-front barat ini – mengantisipasi ofensif baru ke Emperium Persia, dan yang berpikir bahwa hal ini akan mendatangkan peluang baru bagi mereka untuk mendapatkan pampasan perang. Hal ini menyebabkan gelombang baru orang Arab yang masuk ke Kufah. Ketika laskar Muslimin dimobilisasikan dari Kufah untuk pertempuran Nihawand tahun 21/642, para pendatang baru ini tentu yang paling bergairah menyediakan tenaga mereka, dan dalam bertempur dengan orang Persia, merekalah orang-orang yang mendemonstrasikan keberanian yang luar biasa. Umar begitu mengagumi mereka sehingga ia membuat be-

42. Thabari, I, hal. 2496. Untuk institusi *'arif* lihat EI[2] art. " 'Arif"

berapa modifikasi dalam kebijaksanaan *diwan*-nya, dan meningkatkan gaji para pendatang baru itu hingga ke tingkat yang sama dengan penghuni pertama, *ahl al-Qadisiyah.* [43] Ini memberikan dorongan lebih jauh kepada yang lain untuk pergi ke Kufah, dengan demikian menambah populasi orang Arab di kota itu, dan dengan sendirinya menambah jumlah klan dan suku yang sudah ada. Arus kedua yang masuk ke Kufah adalah gelombang baru orang Persia. Banyak alasan – yang akan dijelaskan secara detil – bagi arus besar-besaran ke Kufah yang jumlahnya lebih besar dari arus di kota manapun.

Akibat arus masuk baru ini, bagaimanapun, populasi Kufah dalam waktu singkat, bahkan sebelum berakhirnya khilafah Umar, telah meningkat luar biasa. Dikatakan bahwa segera setelah Umar meninggal, ketika Utsman mengangkat Al-Walid b. 'Uqbah sebagai gubernur Kufah tahun 24/645 atau tahun 25/646, jumlah prajurit *(muqatilah)* saja mencapai 40.000 orang. [44] Apabila juga para pendatang awal Al-Qadisiyah yang tak sanggup lagi memanggul senjata, tetapi menjadikan Kufah kediaman tetap mereka juga diikut sertakan juga sejumlah besar budak dan anggota keluarga dari 40.000 laskar ini, maka jumlah populasi dalam satu dekade pasti telah meningkat lebih dari 100.000 jiwa. Terhadap angka ini kita harus menambahkan jumlah yang lumayan banyak dari orang-orang yang secara bertahap menduduki *Sawad* Kufah – tanah pertanian Irak yang subur – yang telah diperintahkan Umar untuk dibagi di kalangan penakluk Qadisiyah, tetapi harus disisihkan untuk mereka yang bakal datang ke kawasan itu nanti. Penduduk asli *Sawad* diizinkan mengolah tanah itu sebagai orang-orang di bawah lindungan *(dzimmah),* dan harus membayar pajak untuk digunakan membayar gaji warga Kufah. [45] Di pihak lain, tanah-tanah milik para raja dan keluarga raja Sassani-

---

43. Thabari, I, hal. 2633.
44. Thabari, I, hal. 2805.
45. Thabari, I, hal. 2418.

yah (dikenal sebagai *shawafi*), dipelihara Umar untuk digunakan secara eksklusif oleh para penakluk Qadisiyah. Mereka dibenarkan membagi-bagikan di kalangan mereka sendiri, tinggal di situ kalau mereka senang, atau menguruskannya kepada administrator yang mereka pilih sendiri. Akibatnya, dalam waktu singkat kota Kufah dikelilingi oleh desa-desa berpenduduk padat yang dimukimi oleh, di samping penggarap asli, mereka yang berangkat ke sana untuk bekerja di tanah pemilik yang baru. Ini dimungkinkan oleh bertambahnya jumlah budak dan kelas buruh yang bermukim di kawasan penduduk Kufah. Lagi pula, dengan meluasnya kehidupan ekonomi di Kufah, sebagaimana di wilayah-wilayah yang baru didirikan, sejumlah besar pedagang, tukang dan peternak, *berduyun* ke kota dan diam di sana selamanya.

Dengan gambaran singkat tentang latar belakang dan awal perkembangan Kufah ini, kini kita harus kembali ke tujuan pokok kita mengulas struktur umum, karakteristik, dan ciri populasi yang mempengaruhi kecenderungan dan aspirasi religio-politik mereka. Ini bukan tugas yang mudah, tentu. Ada banyak faktor *rumit* – geografis, historis, etnis, rasial, dan ekonomi – bercampur aduk, dan ini menjadikan kota dan penduduknya sangat sulit untuk dianalisa. Yang perlu dicatat, pertama-tama adalah, bahwa penduduk kota itu sejak berdirinya hampir sepenuhnya terdiri dari dua grup unik yang khas: Arab dan Persia. Kita dapat menamakan grup Arab dengan "elemen pendiri" dan Persia dengan "elemen dasar kedua".

Unsur Arab di Kufah sungguh sangat kompleks dalam susunannya – lebih daripada kota Arab mana pun. Melihat daftar tujuh grup suku yang dirinci sebelumnya dan gelombang pendatang Arab yang terus-menerus, orang akan segera mengerti bahwa "elemen Arab" luar biasa heterogennya dalam asal-usul dan latar belakang. Pertama sekali ia terbagi secara tajam ke dalam dua kelompok, Nizari dan Yamani, yang dapat kita bedakan mereka lebih jauh:

1. Sejumlah Quraisy dari Hijaz, yang kebiasaan hidup me-

netap, kebangsawanan *(syaraf)*, dan kemuliaan mereka sudah banyak dikenal.

2. Unsur-unsur nomadik yang masih kuat, seperti kelompok-kelompok Mudhar, khususnya Tamim dan beberapa tetangga mereka orang-orang Yaman dari kalangan Thayy;
3. Unsur-unsur semi-nomadik seperti Rabi'ah, Asad, Bakr, berasal atau datang dari Utara, barat laut, timur dan tenggara Arabia, serta 'Abd al-Qays dari Hajar;
4. Elemen Arabia Selatan yang sesungguhnya datang dari tempat yang jauh sekali, dari Hadhramaut dan Yaman, sebagian dari mereka telah hidup semi-menetap, seperti Kinda dan Bajilah serta suku lain yang hidup di pemukiman-pemukiman asli dan sangat kuno, seperti Madzhij, Himyar dan Hamdan;[46]
5. Juga bagian lain dari orang Arab yang menetap di Kufah pada waktu didirikan, sebagiannya adalah suku-suku Kristen seperti Taghlib, Nimr, Iyad dan bahkan beberapa kaum Nasarani dari Najran. [47] Suku-suku Kristen ini telah menyetujui syarat-syarat dan hak istimewa khusus dengan Rasul, yang dipertahankan oleh Abu Bakar dan Umar.
6. Seksi lain kalangan Arab yang dicantumkan di atas harus dikenal ini terdiri dari keluarga-keluarga ningrat terkemuka yang dikenal sebagai *Zuyutat al-'Arab*. Ibn Sa'ad khususnya mencatat hal ini dan mengatakan bahwa seluruh keluarga ningrat Arab terwakilkan di Kufah, di mana ini tak terjadi di Bashrah. [48]

Elemen dasar kedua populasi Kufah dalam membentuk karakter kota itu adalah orang Persia. Terdapat banyak faktor yang menyebabkan mereka berbondong-bondong datang ke sana, khususnya ke Kufah ketimbang ke kota lain manapun. Tiga dari ini sangat mencolok. Pertama,

---

46. Massignon, *Khithath*, hal. 13; Thabari I, hal. 2418.
47. Thabari, I, hal. 2418 dst.
48. Ibn Sa'd, VI, hal. 11

Penaklukan Arab atas Mada'in, Qadisiyah dan akhirnya kemenangan besar di pertempuran Nihawand yang menyebabkan sejumlah besar tawanan Persia jatuh ke tangan para penakluk sebagai budak dan diboyong ke kota Kufah. Kebanyakan mereka segera memeluk Islam dan memperoleh kemerdekaan dari majikan Arab mereka, tetapi tetap menjadi sekutu atau klien mereka. Kedua, daya tarik geografis Kufah yang terletak di perbatasan Sassaniah Irak, menjadikan kota itu tempat berimigrasi paling menyenangkan bagi orang Persia yang telah kehilangan banyak nafkah mereka di Emperium Persia. Bagi mereka Kufah menjanjikan peluang baru. Demikian juga, sejumlah besar petani kecil, dengan runtuhnya sistem foedal Sassaniah dan setelah memperoleh kemerdekaan dari pemerintahan Muslim, melihat tanah tak lagi menguntungkan, dan mereka bergerak ke kota yang tengah tumbuh untuk mendapatkan pekerjaan lain. Kufah merupakan tempat paling menarik bagi mereka. Ketiga, kehadiran 4.000 orang Persia yang dikenal sebagai Daylamaiah, yang telah menetap di Kufah sejak berdirinya, serta sejumlah lumayan para tawanan perang Nihawand, menyediakan keadaan sosial yang cocok bagi orang Persia lain untuk bergabung dengan orang-orang setanah air mereka di sana. Lagi, di antara tawanan perang terdapat sejumlah besar wanita yang telah jatuh ke kumpulan penakluk Arab. Wanita-wanita ini menjadi istri sah para penakluk Arab mereka dan melahirkan anak-anak untuk mereka. Akibatnya, kurang dari dua puluh tahun, ketika Ali tiba di Kufah, hadir generasi muda baru dari penduduk Arab Kufah yang mempunyai ibu orang Persia. Ibu ulama Kufah terkenal periode ini, Asy-Sya'bi, misalnya, adalah wanita yang ditawan di pertempuran Jalulah.[49] Penting untuk dicatat di sini bahwa, orang-orang Persia di Kufah tidak dijamin sama statusnya oleh orang Arab sewarga mereka dalam sistem sosial kota itu. Mereka disebut *mawali* (tunggal: *mawla),*

---

49. Thabari, I, hal. 2464.

atau klien, suatu istilah untuk menunjuk pada kedudukan sosial yang inferior. Karena *mawali* memainkan peran penting dalam sejarah religio-politik Kufah, khususnya dalam gerakan Syi'i, akan menolong untuk mengetahui lebih banyak mengenai mereka. Meskipun istilah *mawali* aslinya bermakna budak-budak bebas, setelah penaklukan Muslimin, istilah itu diperluas hingga pada berbagai orang non-Arab. Di Kufah, *mawali* dapat dibagi ke dalam lima grup:

1. Laskar non-Arab yang memeluk Islam dan bergabung dengan tentara Arab. Ini kebanyakan tentara Persia, yang menerima Islam dan berperang bersama pasukan Arab, seperti kelompok Hamrah, atau Daylamiah. Mereka digunakan oleh para gubernur Kufah sebagai polisi, dan menerima perlakuan baik dari orang-orang Arab. Dalam banyak hal mereka harus bergabung dengan klan Arab atau mengasosiasikan diri mereka dengan kepala Arab sebagai pelindung mereka, seperti yang dilakukan Daylamiah ketika mereka menerima pemimpin suku Tamim sebagai pelindung mereka.
2. Para petani kecil (terutama orang Persia) yang desa dan kotanya hancur tatkala penaklukan Muslimin,dan yang meninggalkan tanah pertanian mereka untuk pindah ke Kufah dalam mencari kerja lain. Runtuhnya sistem foedal orang Sassani dan kebebasan yang diberikan para penguasa Muslim, membuat para petani kecil meninggalkan tanah mereka, yang tak lagi menguntungkan. Karena kenyataan inilah *Baitul Maal* mulai kehilangan pajak tanah dan, sebagai akibat, pemerintah menaikan pajak kepada mereka yang masih menggarap tanah. Akibatnya, banyak petani meningalkan tanah mereka untuk menghindari pajak yang membubung, dan datang ke Kufah untuk pekerjaan yang lebih memberi faedah. Para petani ini, bagaimanapun, menciptakan kelompok *mawali* yang tidak berasosiasi dengan grup kesukuan manapun. Mereka di bawah jurisdiksi langsung gubernur, yang memiliki kekuasaan luas atas mereka, dan sebaliknya, bertanggung jawab

atas keamanan mereka. Dalam kasus pembunuhan tak berencana yang dilakukan siapa pun dari mereka, misalnya, *Baitul Maal* harus membayar diat. [50]

3. Kelompok Persia dan lain-lain yang sangat banyak yang masuk Islam, kebanyakan mereka datang ke Kufah sebagai saudagar dan buruh. Negeri mereka ditaklukan kaum Muslimin, namun mereka tidak dijadikan budak. Mereka memeluk Islam atas kehendak sendiri, dan demi memperbaiki kondisi ekonomi, mereka pindah ke Kufah dan bekerja sebagai pedagang dan buruh. Dalam jumlah, barangkali merekalah yang membentuk grup mawali terbesar di Kufah; dan dengan berkembangnya ekonomi kota, jumlah mereka bertambah seiring dengan itu. Mereka bisa diketahui sebagai anggota suku merdeka terhadap apa mereka diasosiasikan, demi tujuan-tujuan administratif.
4. Budak-budak bebas. Kelompok ini terdiri dari mereka yang ditangkap orang Arab sebagai tawanan perang, masuk Islam, dan memperoleh kebebasan, tetapi terikat dengan keluarga yang sebelumnya memperbudak mereka. Dalam istilah teknis, atau makna orisinilnya, mereka adalah *mawali* yang sesungguhnya dan, di Kufah, jumlah mereka hanya nomor dua dari katagori ketiga yang dicantumkan di atas.
5. Orang Persia dan bangsa lain yang masuk Islam yang berasal dari keluarga ningrat. Mereka dibebaskan dari pajak – hak suara *(jiziah)*, yang mereka anggap menurunkan martabat, tetapi mereka harus membayar pajak tanah mereka sendiri *(kharaj)*. Tampaknya, mereka diperlakukan oleh orang Arab agak berbeda dari grup *mawali* lain, karena mereka adalah orang-orang berdarah biru bagi rakyat mereka sendiri, meskipun kalah. Mereka bebas mengubah *wala* jika mereka berhasrat pindah dari satu suku ke suku lain. Namun, status

50. S. A.Al-'Ali, *Al-Tanziiiat al-ijtima'yah wa'l-iqtishadiyah fi'l-Bashrah*, edisi kedua (Beirut, 1969), hal. 88 dst.

mereka tetap *mawali*, atau warga kelas dua, dan karena itu harus mengabdi kepada suku itu. Dalam banyak hal, bagaimanapun, kepentingan mereka di Kufah sama dengan para pemimpin suku Arab.[51]

Jumlah total seluruh kelas *mawali*, bertambah terus, sehingga, dalam beberapa dasawarsa saja jumlah mereka hampir melampaui rekan Arab mereka. Dalam pertempuran Jamajim, pasukan *mawali* yang datang untuk berperang di pihak Ibn al-Asy'ats dilaporkan berjumlah 100.000 orang.[52] Dengan seluruh jumlah dan kekuatan, secara keseluruhan mereka diperlakukan orang Arab sebagai warga kelas dua. Orang Arab terus menentang, tidak hanya gagasan bahwa mereka adalah penakluk, tetapi juga sikap rasial superior. Ini dengan sendirinya mengakibatkan perasaan tidak puas yang terus meningkat di kalangan *mawali* kufah.

Terhadap struktur populasi ini, tiga observasi harus ditambahkan. Pertama, sejak dini Kufah bukanlah kota Arab yang sesungguhnya seperti Makkah, Madinah atau bahkan Damaskus. Kedua, mayoritas pemukim pertama di Kufah, baik Arab maupun Persia, adalah kesatuan militer yang, dalam banyak kasus datang tanpa keluarga mereka dan untuk beberapa lama tinggal sebagai laskar tetap yang siap untuk suatu aksi. Tampak wajar bahwa karakter militan mereka tetap bertahan sekalipun akhirnya mereka menetap sebagai penduduk sipil dan digabung oleh kelompok elite lain dari kalangan Arab dan Persia. Ini, bersama dengan banyak faktor lain. menerangkan kecemasan, kebencian serta seringkali sikap berontak mereka. Akhirnya, dan barangkali yang paling penting, Kufah tidak punya tradisi sendiri yang dapat menyerap atau mempengaruhi penduduknya. Setelah tusukan di bagian luar yang besar dari Jazirah, yakni orang-orang Arab yang berimigrasi ke kota-kota Syiria, Mesir dan persia menghadapi dampak

---

51. *Ibid.*, hal. 82
52. Thabari, II, hal. 1072

langsung dari dan dipengaruhi oleh adat setempat. Kufah, di lain pihak, didirikan sebagai wilayah di dataran perawan antara Gurun Arabia dan kota Kuno Lakhmid dari kerajaan Al-Hiram yang berada di bawah kekuasaan dan pengaruh budaya Persia. Kota baru ini harus mengembangkan karakternya sendiri, yang tidak mudah dengan komposisi orang seperti itu, di mana orang Arab Utara dan Selatan, atau Nizari dan Yamani, Nomanden, dan yang menetap, aristokrasi lama dari keluarga ningrat tenar *(buyutat al-Arab)* dan rakyat biasa serta orang Persia dari berbagai lapisan, berkumpul bersama. Namun ada satu faktor yang mendominasi kecenderungan mayoritas penduduk. Di antara populasi unsur Arab, kaum Yamani atau orang Arabia Selatan lebih banyak daripada Nizari atau orang Arabia Utara (8.000 jiwa). Telah dibicarakan secara detil di Bagian I bahwa orang-orang Arabia Selatan, berkenan dengan tradisi pendeta-raja mereka yang lama dan berakar dalam dengan kesucian keturunan – dan karena itu penobatan menurut garis keturunan – lebih mudah condong terhadap apa yang kita namakan ideal Syi'i mengenai kepemimpinan. dalam hal ini elemen masyarakat Persia bergabung dengan mereka, yang memiliki tradisi kepemimpinan religio-politik yang mirip. Jadi, orang Yaman dan Persia bersama-sama menjadikan lebih dari dua pertiga jumlah penduduk, menentukan trend kota itu condong ke arah dan gejolak pikiran Syi'i. Bagaimanapun, ini tidak berarti seluruh Yamani yang berdiam di Kufah adalah Syi'i, atau tidakadanya Nizari yang dari Arab Utara itu berpihak pada mazhab Syi'ah. Dalam situasi yang demikian kompleks, kategori-kategori tegas tidak akan tepat. Yang tampak adalah kecenderungan umum kelompok-kelompok besar yang berdasar latar belakang tertentu yang dapat ditekan dengan mudah jika hal itu dianggap perlu menurut pertimbangan politiko-ekonomi.

Ketegangan serius pertama di Kufah, timbul di permukaan sebagai bentrokan kepentingan antara dua kelompok yang berkuasa, yang mana kita dapat mengistilahkan "hirarki keagamaan atau Islam" yang baru timbul. Grup pertama

terdiri dari para sahabat Rasul yang klaim mereka terhadap kepemimpinan Kufah berdasar pada kedinian mereka memeluk Islam, pengabdian mereka terhadap Islam dan di atas segalanya, kehormatan di mana Rasul sendiri mengakuinya. Seperti telah dikatakan sebelumnya, Umar ingin memerintah Kufah melalui mereka yang memiliki keunggulan Islami, dan karena itu tidak mengindahkan serta mengesampingkan otoritas kesukuan. Karena itu dia tidak membenarkan siapa pun dari para pemimpin *riddah* memiliki kedudukan memimpin, tak peduli betapa pun kuatnya mereka. Kelompok lain yang berkuasa, terdiri dari para pemimpin suku yang klaim mereka, menurut tradisi orang Arab, berdasar kekayaan dan status, kekuatan serta prestise suku yang mereka pimpin. Dengan sendirinya, sulit bagi mereka untuk lama mentoleransi supremasi dan kepemimpinan orang-orang yang tidak memiliki otoritas kesukuan atau yang tidak berasal dari keluarga yang berkuasa.

Selama hidup Umar, para pemimpin suku tak dapat berbuat banyak untuk menggunakan kekuatan mereka. Dengan kematian Umar dan penobatan Utsman yang lemah, tahun 23/643, segala hal mulai berubah secara drastis dan kemelut untuk memperebutkan kekuasaan, yang selama ini ditekan, kini terbuka. Pengangkatan Al-Walid b. 'Uqbah – saudara seibu Utsman dan seorang aristorkrat – sebagai gubernur Kufah, sangat membantu para pemimpin suku untuk memulihkan kekuasaan dan otoritas mereka. Dengan begitu. kita lihat bahwa tidak hanya para pemimpin suku yang kuat, tetapi bahkan para pemimpin *riddah*, muncul dengan tenaga penuh dan segera mengendalikan urusan-urusan propinsi. [53] Sebagai contoh adalah Al-Asy'ats b. Qays al-Kindi, pemimpin kaum murtad yang terkenal, dipercayakan memegang komando tunggal atas Ardabil, dan sejumlah besar orang yang dikirim ke sana untuk membentuk pasukan yang permanen diserahkan di bawah komandonya. [54] Ini dilakukan dengan

53. Thabari, I, hal. 2688
54. Thabari, I, hal. 2927

mengorbankan para pemimpin Kinda, seperti Hujr b. 'Adi al-Kindi, yang lebih memiliki pretise Islam ketimbang suku. Contoh menonjol lain adalah pengangkatan Sa'id b. Qays al-Hamdani untuk Rayy, [55] tempat Yazid b. Qays al-Arhabi telah mengurusnya sejak tahun 22/643. [56] Yang pertama termasuk salah satu keluarga Hamdan yang paling berpengaruh, tetapi tidak memiliki prioritas Islami, sedangkan yang kedua hanya mempunyai prestise sebagai pemimpin Islam, karena, dalam hirarki kesukuan Hamdani, ia hampir tidak mempunyai tempat yang berarti. Bahwa pemimpin seperti Al-Asy'ats, dengan latar belakang *riddah*-nya, dan Sa'id b. Qays, dengan tidak memiliki tempat dalam acuan Islami, harus menerima jabatan-jabatan tinggi, jelas sekali merupakan penyimpangan besar dari aturan yang berlaku. Hal itu, tak pelak lagi, dengan tiba-tiba telah mengubah struktur kekuasaan dan mengakibatkan pendepakan para pendatang awal yang status sosial dan kekuasaannya lebih berdasar Islam ketimbang kesukuan. Dalam daftar panjang para pemimpin yang didepak itu, yang menarik secara khusus adalah Malik b. Asytar an-Nakhi'i, Musayyab b. Najabah al-Fazari, Yazid b. Qays al-Arhabi, 'Adi b. Hatim al-Tha'i dan Sha'sha'ah b. Shuhan al-'Abdi. Digeser dari posisi mereka, orang-orang terkenal Kufah ini, yang digambarkan sumber-sumber sebagai kalangan *qurra* Kufah terkemuka, [57] merupakan seteru Al-Walid b. 'Uqbah yang paling kuat dan (juga seteru) penggantinya, Sa'id b. al-'As, yang juga seorang aristokrat Makkah, dan dengan demikian juga (seteru) Utsman yang membiarkan dirinya dikuasai oleh aristokrasi lama. Tak berapa lama kemudian, oposisi tumbuh baik dalam kekuatan maupun dimensi, dan datang bergabung sejumlah besar orang yang datang ke Madinah. Pemberontakan membuahkan pembunuhan Utsman. Kota kemudian ditata, memisahkan populasi ke dalam dua kelompok:

---

55. *ibid.*
56. Thabari, I, hal. 2651.
57. Baladzuri, *Ansab*, V, hal. 46

1. Suku-suku yang paling kuat dan berpengaruh serta para pemimpin klan bersama pengikut mereka, khususnya dari kalangan pendatang awal. Para pemimpin ini secara umum dilukiskan sebagai *asyraf al-qaba'il;*
2. Orang-orang yang kurang berpengaruh dalam acuan kesukuan atau kepemimpinan klan yang, bagaimanapun, telah memiliki kedudukan istimewa di masa Umar karena keunggulan Islami, dan yang sekarang tercampak dari kekuasaan. Mereka terdiri dari para pendatang yang belakangan, sejumlah besar *qurra* atau cendekia keagamaan dari berbagai afiliasi dan latar belakang, sejumlah grup-grup klan serpihan, serta sejumlah besar orang-orang yang merupakan gabungan dari para pendatang awal dan pemukim yang kemudian. Unsur Persia, atau *mawali,* kota itu, dengan sendirinya harus mempertaruhkan nasib mereka dengan katagori kedua ini.

Terhadap latar belakang ini fase ketiga – dan yang paling genting dari sejarah Kufah – dimulai. Fase pertama telah menyaksikan peletakan batu pertama kota itu tahun 17/638 hingga kematian Umar tahun 24/644; yang kedua berakhir dengan kematian Utsman tahun 35/655; ini mengantar ke fase ketiga, yang mana didominasi dengan munculnya Ali ke jabatan khilafah di tahun yang sama. Sebagaimana telah dibicarakan di Bagian 4, Ali diangkat sebagai Khalifah, terutama melalui pemilihan populer dari kaum Anshar Madinah dan kesatuan pemberontak yang datang dari propinsi-propinsi. Rombongan Kufah adalah yang pertama membaiat Ali di bawah kepemimpinan Malik al-Asytar. [58] Maka tentu, dukungan melimpah dari elemen-elemen ini untuk pengangkatan Ali kepada otoritas tertinggi, dianggap sebagai ancaman serius, tidak saja oleh aristokrasi Umayyah – yang selama dua belas tahun pemerintahan Utsman telah mengambil seluruh kedudukan kekuasaan dan faedah untuk mereka sendiri – tetapi juga oleh Quraisy secara umum. Dalam menentang Ali, karena itu, di samping Bani Umayyah di Syria, di

58. Thabari, I, hal. 3075 dst; *Al-Imam wa'l-siyasah*, I, hal. 47.

Makkah muncul pula suatu kesatuan Quraisy yang kebanyakan mereka adalah para Sahabat dan Muhajirin yang, walaupun menentang dominasi Bani Umayyah tapi nyatanya di balik kedok mereka sebagai Muhajirin, mereka ternyata menyenangi dominasi menyeluruh Quraisy. [59] Kekuatan militer kini terbagi ke dalam dua kubu yang bersaing, Kufah dan Bashrah, dengan teritori luas di bawah pengaruh mereka, sedangkan Syria sepenuhnya di bawah kontrol Bani Umayyah. Mengambil keuntungan dari persaingan Bashrah dan Kufah, orang-orang Makkah bergerak ke Bashrah untuk memobilisasi dukungan suku dari sana. Jadi Ali dibiarkan tak punya pilihan kecuali meninggalkan Madinah menuju Irak, dan mengharapkan dukungan orang Kufah, yang telah memperlihatkan dukungan mereka terhadapnya. Ia tiba di dekat Kufah dengan sekitar 1.000 orang yang mengikutinya dari Makkah, dan 12.000 orang Kufah sudah siap bergabung. [60]. Mereka membentuk bagian utama tentaranya di perang Jamal. Persekutuan orang Makkah–Bashrah dikalahkan, dan Ali dapat mengontrol Bashrah kembali dan menunjuk Abdullah b. Abbas sebagai gubernurnya. Ali kemudian masuk Kufah, bukan untuk menjadikannya sebagai ibu kota pemerintahannya, melainkan hanya untuk mobilisasi lebih banyak dukungan dan mengorganisasikan orang Kufah untuk menghadapi tantangan lain yang lebih serius dengan Mu'awiyah.

Yang perlu digaris bawahi di sini adalah, bahwa di perang Jamal, meskipun sebagian besar penduduk Kufah mendukung Ali, para pemimpin klan dan suku yang telah menggelimangkan diri mereka di masa khilafah Utsman, tak mau berpihak kepadanya, atau, paling tidak, mereka netral. Para pemimpin suku ini, seperti Al-Asy'ats b. Qays, Jarir b. Abdullah dan Sa'ad b. Qays, tak pelak lagi merasakan ketakutan yang sama terhadap Ali, sebagaimana orang Makkah dan Umayyah. Dengan maksud mengkonsolidasikan kekuasaan-

59. Hind, dikutip di atas, hal. 361
60. Thabari, I, hal. 3174

nya di Kufah, Ali harus menegakkan sistem sosio-politik Islam yang murni, yang berarti bahwa kepemimpinan Islami lama di Kufah harus dipulihkan dengan mengorbankan aristokrasi kesukuan tradisional yang telah muncul di masa khilafah Utsman. Seperti telah dikatakan sebelumnya, penduduk Kufah diatur dalam tujuh kelompok suku, tidak menurut garis keturunan atau persekutuan. Dalam pengelompokan suku inilah kepemimpinan baru telah memancangkan akar-akarnya. Langkah pertama yang diambil Ali untuk melemahkan kepemimpinan ini adalah, membuat perubahan drastis dalam komposisi luar dari tujuh grup ini dengan mengocok kembali dan mereorganisasikan suku-suku dari satu kelompok ke kelompok lain. Dengan cara ini ia mencoba mengembalikan para pemimpin lama ke tampuk kekuasaan yang klaimnya berdasar keunggulan Islami. Kita lihat bahwa orang-orang seperti Malik b. Harits al-Asytar, Hujr b. 'Adi al-Kindi dan 'Adi b. Hatim al-Ta'i, yang dulu pudar oleh para pemimpin suku yang kuat, kini bangkit sekali lagi. Contoh, Al-Asy-'ats b. Qays diganti Hujr b. 'Adi, dan di perang Shiffin, Hujr dikuasakan memimpin Kinda. [61] Al-Astyar menjadi pemimpin klan kelompok baru terdiri dari Madzhij, Nakha'i dan beberapa sub-klan lainnya. Kedudukannya dikuatkan lagi ketika ia diangkat Ali sebagai gubernur Jazirah. [62] Demikian pula pemimin awal lain, 'Adi b. Hatim, didukung Ali untuk menjadi pemimpin tunggal Thayy, meskipun terdapat perlawanan sungguh-sungguh dari cabang-cabang lain suku.[63]

Para pemimpin seperti Al-Asytar, Hujr dan 'Adi, bersama dengan pengikut mereka, khususnya dari pendatang baru suku-suku mereka, adalah tulang punggung pendukung Ali dan merupakan inti Syi'i Kufah. Di pihak lain, para pemimpin klan paling tangguh, yang membangun diri mereka bertumpu pada kekuatan suku-suku mereka, tidak memperlihatkan banyak perhatikan terhadap Ali. Kontras tajam antara

---

61. Nashr, *Waq'at Shiffin*, hal. 105.
62. Ibn A'tsam, II, hal. 350; Nashr, *Waq'at Shiffin*, hal. 12.
63. Thabari, I, hal. 3279.

karena mereka tidak akan memperoleh apa-apa dari perang dua kelompok ini jelas diilustrasikan oleh kenyataan bahwa sejak sejak kedatangan Ali di Kufah, Al-Asytar, Hujr, 'Adi dan para pimpinan Syi'i lain secara blak-blakan mengemukakan kepada Ali usul untuk menyerang Mu'awiyah tanpa menunda-nunda dan tanpa surat-menyurat dengan dia, sementara itu kebanyakan pimpinan suku yang tangguh menasehatinya untuk tidak mengambil tindakan pertama apa pun.[64] Bagaimanapun, ketika tentara Ali dan Mu'awiyah saling menghadang di Shiffin, para pemimpin suku Kufah ini melihat kedudukan mereka dalam keadaan rawan. Mereka tak dapat mundur lagi dari Ali dan harus muncul bersamanya di medan perang; namun mereka tetap setengah hati dan enggan. Sesungguhnya, mereka melihat melihat kepentingan mereka terladeni baik dengan ditemuinya jalan buntu dalam persoalan antara Ali dan Mu'awiyah. Mereka dalam dilema: dengan berhasilnya Ali berarti mereka kehilangan kekuasaan kesukuan mereka, tapi di pihak lain, kemenangan Mu'awiyah akan berarti hilangnya kemerdekaan orang-orang Irak yang padanya kekuatan mereka bergantung. Pendek kata, "sejak kedatangan Ali di Kufah, lewat masa konfrontasi di Shiffin dan perkembangan yang menerus di Irak hingga kematian Ali, posisi dua persekutuan ini tetap konsisten. Para pimpinan Syi'i mendesak Ali agar memerangi Mu'awiyah, mereka menentang usulan arbitrasi (damai) dan mereka menyerahkan diri kepada Ali tanpa syarat. Di pihak lain, kebanyakan pemimpin klan, yang tidak memperlihatkan hasrat memerangi Mu'awiyah, berangkat ke Shiffin dalam semangat netral, dan dengan serta merta menerima perdamaian yang ditawarkan melalui usulan arbitrasi."[65]

Biasanya dikatakan bahwa *qurra'* mendesak Ali menyerah pada arbitrasi, tapi tampak bahwa para pemimpin suku dan pengikut merekalah yang bertanggungjawab,

64. Thabari, I, hal. 3256.
65. Hind, dikutip di atas, hal. 363.

dan akan memperoleh lebih banyak dari kebuntuan. Demikian pula sering dikatakan bahwa kelompok *qurra'*-lah yang memaksa 'Ali menyetujui Abu Musa al-Asy'ari sebagai wakilnya (dalam arbitrasi), padahal Abu Musa dikenal berpihak kepada orang Makkah dan dominasi menyeluruh oleh Quraisy, dan karena itu menjadi pilihan para pemimpin suku.

Kata *qurra'* sebagaimana digunakan dalam laporan Shiffin harus didekati dengan sedikit hati-hati. *Qurra'* awal Kufah yang memimpin pemberontakan terhadap Utsman memiliki pemimpin-pemimpin seperti Malik, Hujr dan 'Adi, dan merupakan para pendukung gigih Ali. Di samping *qurra'* asal Kufah ini, di Shiffin kita temukan sejumlah besar orang yang dikemukakan oleh sumber-sumber secara agak sembarangan, sebagai *qurra'*. Sebagiannya datang dari Bashrah, sisanya dari pos-pos yang jauh dari kedua daerah itu, merata berdasar keterdahuluan. Jadi mestinya mereka itu adalah para anggota suku yang berupaya memenangkan klaim mereka masuk Islam. Mereka ini orang-orang yang, oleh hasutan para pemimpin suku, mulanya mendukung arbitrasi dan kemudian menentangnya. Mereka menjadi *Khawarij*, dan dalam peristiwa-peristiwa yang menyusul Shiffin, makin melemahkan posisi Ali baik di kandang sendiri maupun terhadap Mu'awiyah.

Alasan pokok bagi sikap benci *asyraf al-qaba'il* Kufah barangkali adalah kebijaksanaan egalitarian Ali. Pertama sekali, dalam distribusi gaji ia menghapus perbedaan yang dibuat antara para pendatang awal dan yang kemudian ke Kufah dan malahan membuat kriterianya tidak hanya berdasar keterdahuluan masuk Islam, melainkan juga teguh pada nilai-nilai dan standar Islam. Hal ini sangat jelas dari banyaknya khotbah yang ia sampaikan dalam periode ini, seperti terekam dalam *Nahj al-Balaghah*. [66] Ketika Ali datang ke Kufah, di sana sedang mengalir gelombang lain

---

66. Misalnya, Khuthabat, no. 21, 23, 24, 42, untuk menyebut sedikit saja.

pendatang baru ke kota itu, mereka yang datang bersama Ali sendiri dan ia memperlakukan mereka secara sama tanpa melihat asal kedatangan mereka. Ini adalah ancaman serius terhadap para pemimpin suku yang sejak sebelumnya menikmati bagian besar dari *baitul maal* rakyat Kufah, yang telah anjlok sumber penghasilannya akibat redanya penaklukan. Kedua, Ali menerapkan persamaan dalam jatah pendapatan bagi Arab dan non-Arab. Ini sangat menggelisahkan *asyraf al-qaba'il* karena, di samping pertimbangan finansial, mereka percaya bahwa non-Arab *mawali*, sebagai orang yang ditaklukkan, tidak boleh dan tak dapat diperlakukan sama dengan para penakluk mereka.[67]

Tak ragu lagi bagi para pemimpin suku dan anggota klan mereka bahwa di bawah pemerintahan Ali mereka akan kehilangan apa saja yang telah mereka usahakan berdasar kekuatan kesukuan di bawah Utsman. Meskipun demikian, mustahil dan tak menguntungkan bagi mereka, dalam kondisi di Kufah pada waktu itu, untuk berontak secara terbuka terhadap Ali. Bagaimanapun, setelah kebuntuan Shiffin dan akibat tak menyenangkan dari arbitrasi, para pimpinan kabilah yang sampai saat ini masih ragu-ragu antara tak acuh dan pengkhianatan menjadi lebih marah terhadap Ali. Mereka masih tetap dalam jajaran dan barisan lasykarnya, yang sedang ia mobilisasi untuk perang terakhir dan menentukan dengan Mu'awiyah, namun mengabaikan sepenuhnya ajakannya memerangi orang-orang Siria. Malah mereka ngotot untuk memerangi *Khawarij* yang telah bergerombol di Nahrawand.[68] Yang mereka prihatinkan adalah pelestarian kedudukan mereka sendiri sebagai pemimpin-pemimpin kabilah rakyat Kufah: Khawarij merupakan ancaman terhadap itu, Mu'awiyah tidak. Setelah Khawarij dikalahkan di Nahrawan dan

67. Untuk kebijaksanaan fiskal Ali dan sikap egalitaria, lihat Thabari, I, hal. 3227.

68. Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 404.

Ali lalu memanggil mereka untuk bergerak menghadapi Mu'awiyah, Al-Asy'ats dan para pemimpin kabilah yang kuat menolak, dengan dalih yang tidak bisa diterima dan, karena itu, Ali terpaksa kembali ke Kufah.[69] Kedudukan Ali dilemahkan lagi karena perang Nahrawan telah mencip-takan baginya banyak musuh di kalangan keluarga dan ke-rabat kaum Khawarij yang terbantai itu; di samping itu, para pemimpin suku lagi-lagi mengambil faedah atas makin tidak populernya Ali di kalangan sejumlah besar kabilah-kabilah. Lagi pula, sejak arbitrasi Mu'awiyah terus menerus menjalin kontak dengan para pemimpin suku ini, dan ber-usaha membujuk mereka dengan menawarkan kekuasaan dan kekayaan. Dengan demikian mereka terus mengupaya-kan hal-hal yang paling dapat memenuhi maksud-maksud mereka.

Sikap orang-orang Kufah ini ditunjukkan secara jelas oleh Ali sendiri dalam sejumlah pidato yang ia sampaikan dalam periode ini. Dalam salah satu khotbahnya beberapa waktu sebelum ia dibunuh, ia berkata kepada rakyatnya:

"Lihatlah, Aku telah meminta kalian siang dan malam, secara rahasia dan terbuka, untuk memerangi orang-orang ini (orang-orang Siria). Aku telah mengatakan kepada kali-an: perangi mereka sebelum mereka memerangi kalian ka-rena, demi Allah, tak pernah orang berperang di dalam wilayah mereka sendiri tanpa dipermalukan.' Tapi kalian berlama-lama dan bimbang sampai kalian telah diserang bertubi-tubi dan kalian telah kehilangan wilayah kalian . . . Betapa ganjilnya – keganjilan yang di dalamnya Allah men-jadikan hati itu mati dan yang membawa kemalangan – persatuan orang-orang ini (para pendukung Mu'awiyah) dalam kesesatan mereka dan sikap masa bodoh kalian me-ngenai hak kalian (sendiri). Celakalah kalian, karena kalian telah menjadi sasaran penembakan; kalian teserbu dan kalian tidak menyerbu; kalian terserang dan kalian tidak

69. *ibid.*, hal. 407.

balas memerangi; Allah tak ditaati dan kalian puas melihat itu.

"Ketika aku memerintahkan kalian maju menghadapi mereka di musim panas, kalian berkata: 'Ini musim yang sangat terik; berilah kami istirahat sampai panas telah lenyap dari kami.' Dan ketika aku mengomando kalian agar maju menghadang mereka di musim dingin, kalian berkata: 'Ini musim terlalu dingin; beri kami waktu hingga dingin sirna dari kami.' Jika dari panas dan dingin ini saja kalian telah lari maka demi Allah, kalian akan lebih siap melarikan diri dari perang.

"Wahai kalian yang tampak seperti lelaki tetapi bukan lelaki, yang berpikiran anak-anak dan berubah wanita, aku ingin aku tak pernah melihat atau mengenal kalian, karena berkenalan dengan kalian telah membawa penyesalan dan memasukkan ke dalamnya kemalangan dan kedukaan. Semoga Allah membinasakan kalian. Kalian telah mengisi hatiku dengan nanah dan kalian telah menggores dadaku dengan kegeraman. Kalian telah membuat aku minum tegukan-tegukan kecemasan satu demi satu dan telah merusak penilaianku dengan ketidakpatuhan dan pembelotan kalian, sehingga Quraisy mengatakan putra Abu Thalib adalah orang yang berani tetapi tak memiliki ilmu perang. Laknat Allah atas mereka! Adakah yang lebih berpengalaman dalam peperangan atau adakah yang menduduki tempat lebih tinggi ketimbang aku dalam bidang ini? Aku mulai berperang ketika usiaku belum lagi dua puluh tahun, dan inilah aku kesatria yang sama ketika usiaku sudah melebihi enam puluh tahun. Sayang tak ada penilaian apa pun bagi yang tidak taat."[70]

Dengan demikian Ali membiarkan orang Kufah terbagi ke dalam dua kelompok yang berbentrokan kepentingan yang kini lebih mudah untuk didefinisikan dan dikatego-

---

70. *Nahj al-Balaghah*, I, hal. 76–79; Mubarrad, *Kamil*, I, hal. 20 dst. dengan sedikit perbedaan bunyi dalam beberapa kasus. Saya telah mengikuti teks *Nahj al-Balaghah*.

rikan daripada ketika ia tiba di Kufah lima tahun sebelumnya. Pertama adalah kelompok pengikut setianya, baik pendatang baru maupun yang kemudian, yang tidak hanya komited terhadap pribadinya, tapi juga percaya bahwa kepemimpinan umat Islam mesti berada di tangan ahlul bait Rasul. Memang, dalam hal ini, muncul beberapa pertimbangan yang bersifat sosio-ekonomi, tetapi ini hanya sejalan dengan ide nilai-nilai keadilan dan keagamaan yang, mereka pikir, dapat diwujudkan hanya melalui pemimpin yang mendapat ilham dari Allah. Di kalangan mereka terdapat orang-orang, yang meskipun jumlahnya kecil, yang bagi mereka pertimbangan keagamaan dan spiritual merupakan satu-satunya tenaga dorong: faktor ekonomi, meskipun ini tampak menjadi penyebab kejadian-kejadian tertentu, tak ada kaitannya dengan kesetiaan mereka terhadap Ali. Bagi yang lain, faktor ekonomi sepenting faktor agama; mereka berpikir bahwa kombinasi saksama kedua faktor ini dapat diwujudkan hanya melalui Ali. Sebesar apapun tingkat penekanan pada salah satu aspek itu, keyakinan kedua golongan para pendukung Ali yang teguh ini adalah sama: kepemimpinan komunitas Muslim harus datang dari keluarga Rasul.

Kedua, terdapat kelompok terdiri dari para pemimpin klan dan kabilah, bersama dengan orang-orang yang kepentingannya tergantung pada para pemimpin ini. Pada dasarnya mereka berkepentingan dalam menjaga dan memelihara kedudukan politis dan monopoli ekonomi mereka, yang akan sangat terancam bila Ali berhasil dengan kokoh menegakkan pemerintahannya di Kufah. Mereka, karena itu, tak acuh terhadap Ali dan condong kepada Mu'awiyah, pada siapa mereka melihat keamanan bagi posisi privelese dan kepentingan mereka. Tapi pada saat bersamaan, mereka ragu-ragu untuk menyerah secara terbuka kepada Mu'awiyah yang akan menghilangkan posisi tawar-menawar mereka. Karena alasan inilah maka pada lahirnya mereka tetap dalam jajaran dan barisan lasykar Ali demi menekan Mu'awiyah agar memberi mereka jaminan hak-hak istimewa.

Jadi mereka sebenarnya hanya berpura-pura menjadi pendukung perjuangan Syi'i. Inilah orang-orang yang menjadi bagian kelompok pendukung politis Ali, sebagaimana dibicarakan di Bagian 4.

Terhadap dua kelompok dengan kepentingan bertolak belakang ini kita harus menambahkan yang ketiga, terdiri dari massa rakyat Kufah, kebanyakan Yamani dan *mawali* non-Arab, yang secara teoritis condong kepada kepemimpinan ideal Syi'i tetapi sayang tiada memiliki ketetapan hati dalam menghadapi kemungkinan bahaya yang dapat menimpa mereka. Secara emosional, kapan saja mereka melihat ada harapan berhasil dari seorang dari *Ahl al-Bayt*, mereka mengerumuninya; praktis, mereka membuangnya begitu mereka melihat harapan untuk berhasil tipis. Mereka tak mempunyai keberanian yang diperlukan atau ketegaran karakter untuk menghadapi momen cobaan.

Peristiwa-peristiwa dalam dua bagian berikut ini akan menjelaskan perangai dan sikap tiga grup ini. Di sini tinggal mengingat saja bahwa setelah kematian 'Ali dan pemakzulan putranya, Hasan, ketika Mu'awiyah mengambil alih Kufah, para pemimpin suku dan klan yang kuat dipaksa mengabdi sebagai perantara dalam struktur kekuasaan propinsi itu. Wewenang pusat di Damaskus mengawasi penggunaan kekuasaan, baik atas mereka maupun melalui mereka. Gaya lama sukuisme dipompa kembali dan kekuasaan pemerintahan didasarkan pada organisani kesukuan di mana para pemimpin suku didukung dan, pada gilirannya, mendukung pemerintah. Pada waktu kematian Ali, para pemimpin suku berada di satu sisi neraca itu, di sisi lain *Syi'ah 'Ali* yang komited; sementara massa rakyat bimbang di antara keduanya. Tahun-tahun berikut terbukti amat menentukan dalam menyelesaikan kontradiksi kepentingan-kepentingan pokok ini.

***

BAB 6

PEMAKZULAN HASAN

Selama tahun terakhir khilafah Ali, Mu'awiyah bin Abi Sufyan, gubernur Siria dan penentang utama Ali, berusaha mengambil bagian terbesar dari emperium Muslim yang berada di bawah kontrolnya. Ia juga memiliki otoritas yang diberikan kepadanya, meskipun tidak dalam bentuknya yang tepat, oleh Amr bin Ash melalui arbitrasi Adzruh setelah perang Shiffin. Namun, ia tak dapat mengklaim bagi dirinya gelar Amirul Mu'minin ketika Ali masih hidup. Ali masih menjadi khalifah sah yang dipilih mayoritas rakyat di Madinah; ini tidak disangkal secara umum oleh masyarakat secara keseluruhan. Deklarasi Abu Musa al-Asy'ari tidak pernah benar-benar memecat Ali dan pemasangan Mu'awiyah oleh Amr bin Ash tidak disepakati oleh kaum Muhajirin dan Anshar. Jadi, meski sukses secara militer dan politik, Mu'awiyah tak dapat berbuat lebih daripada menyebut dirinya sebagai *Amir*.[1] Dengan pembunuhan Ali, akhirnya jalan terbuka lebar baginya untuk mewujudkan tujuan ambisiusnya yang asli. Keadaan-keadaan lain yakni lemahnya Madinah dan tertinggalnya hanya orang-orang saleh dari masyarakat serta watak ragu-ragu warga Irak pendukung pengganti Ali, Hasan, ditambah dengan watak licik Mu'awiyah, – menjadikan Mu'awiyah lebih mudah merampungkan tugas yang telah ia rancang setelah kematian Utsman, yakni merampas khilafah bagi dirinya dan klannya.

Hasan, putra sulung Ali dan Fatihmah, diangkat be-

1. Thabari, II, hal. 5

ramai-ramai sebagai khalifah oleh empat puluh ribu orang di Kufah segera setelah ayahnya wafat.[2] Diceritakan pada pertempuran Shiffin (Shafar 37/Juli 657) kurang dari tiga bulan sebelum kematiannya Ali mengumpulkan tujuh puluh Sahabat (Nabi) yang berperang untuk Rasul di Badr, tujuh ratus orang yang memperbaharui bai'at mereka terhadap Muhammad *(bai'at ar-ridhwan)* pada waktu perjanjian Hudaibiyah, dan empat ratus orang lagi dari kaum Muhajirin dan Anshar.[3] Kebanyakan dari mereka masih tinggal di Kufah bersama Ali ketika ia bersiap untuk pertempuran terakhir dengan Mu'awiyah. Tentu mereka berpartisipasi dalam pemilihan Hasan dan juga menerimanya sebagai khalifah baru. Bila tidak demikian sumber-sumber kita sudah merekam penentangan mereka terhadap penobatannya. Tak ada bukti sama sekali mengenai hal ini. Rakyat Madinah dan Makkah tampak menerima berita ini dengan rasa puas, atau paling tidak maklum. Ini terlihat dari fakta bahwa tidak dapat ditemukannya suara protes atau oposisi apa pun dari kota-kota ini terhadap penobatan Hasan sumber-sumber laporan.

Dua alasan pokok dapat dimajukan untuk sikap ini. Pertama, pada waktu kematian Ali hampir semua Sahabat istimewa Rasul di kalangan kaum Muhajirin telah meninggal. Dari enam anggota *Syura* yang ditunjuk Umar, hanya Saad bin Abi Waqqas yang masih hidup; anggota elit terkemuka lain masyarakat pun telah wafat. Tokoh-tokoh dari kalangan yang lebih muda yang terkemuka seperti Abdullah bin Abbas, Abd Allah bin Zubair, Muhammad bin Thalhah dan Abdullah bin Umar, tidak satu pun merupakan tandingan Hasan, cucu sulung dan paling tersayang Rasul. Rakyat

2. Thabari, II, hal. 1 dst; Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 426; *Tanbih*, hal. 300; *'Iqd*, IV, hal. 361; Ya'qubi, II, hal. 214 dst; Dinawari, hal. 216 dst; *Isti'ab*, I, hal. 385; *Usd al-ghabah*, II, hal. 14

3. Ya'qubi, II, hal. 188. Menurut Ibn Sa'd, VI, hal. 4,370 awal Shahabah segera pindah ke Kufah dan bermukim di sana segera setelah 'Umar b. al-Khaththab mendirikan kota garison.

Madinah masih ingat gairah cinta-kasih yang diberikan Rasul kepada cucu-cucunya: bahwa beliau pernah menghentikan wejangannya dan turun dari mimbar untuk mengangkat Hasan, yang tersandung jubah panjangnya dan jatuh ketika memasuki masjid.[4] Bahwa ia membiarkan cucu-cucunya menunggangi punggungnya ketika beliau bersujud dalam shalat.[5] Ada banyak laporan yang melukiskan kecintaan luar biasa yang dilimpahkan Muhammad atas cucu-cucunya; ia dipelihara tidak hanya oleh sumber-sumber Syi'i, tetapi banyak sekali dirawikan oleh karya-karya Sunni juga.[6] Juga diriwayatkan secara bulat mengenai keserupaan sosok Hasan dengan Rasul.[7] Kedua, rakyat Makkah dan Madinah tak akan senang melihat Mu'awiyah, putra Abu Sufyan, dan wakil klan Umayyah, menjadi pemimpin mereka. Abu Sufyan-lah yang telah mengorganisasikan penentangan terhadap Muhammad dan memimpin seluruh operasi militer menentang beliau. Kaum Umayyah secara umum, dan Sufyaniyah khususnya, tidak mengakui Muhammad kecuali hingga kejatuhan Makkah; karena itu Islam mereka dianggap hanya tameng ketimbang keyakinan sejati. Pihak Mu'awiyah, tergantung pada dukungan orang Siria, yang dukungannya telah ia konsolidasikan. Bekerja selama hampir dua puluh tahun semasa jabatannya sebagai gubernur propinsi. Mu'awiyah juga memperoleh dukungan besar dan kuat dari klannya serta klien dan sekutu mereka yang berkerumun di sekelilingnya. Dalam keadaan itu, adalah wajar jika penduduk kota-kota suci itu yang membentuk inti *umat* Islam tidak akan menolak khilafah Hasan, khususnya karena pilihan lainnya adalah anak Abu Sufyan dan Hindun.

Bagi rakyat Irak, putra sulung Ali merupakan satu-satu-

---

4. *Usd al-ghabah*, II, hal. 12; Tirmidzi, II, hal. 306; *Musnad*, V, hal. 354; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 27
5. *Musnad*, II, hal. 513
6. Karya standar hadis biasanya menyisihkan fasal terpisah bagi keunggulan khusus Hasan dan Husain *(Bab Manaqib al-Hasan wa'l-Husain)*.
7. Ibn Habib, *Muhabbar*, hal. 46; Bukhari, *Shahih*, II, hal. 175, 198; *Usd al-ghabah* II, hal. 13

nya pilihan logis, meskipun tidak semua pendukungnya didorong oleh perasaan yang sama atau keterikatan pada tujuan yang sama. Bagi sejumlah besar mereka, penobatan Hasan berarti kesinambungan kebijaksanaan Ali menentang pemerintahan Mu'awiyah dan melawan dominasi Siria atas Irak. Bagi sebagian lain Hasan merupakan satu-satu orang yang tepat untuk memimpin masyarakat berdasarkan dalil-dalil agama. Tapi baik didorong pertimbangan politik maupun keagamaan, tak dapat dipungkiri bahwa orang Irak menyambut Hasan sebagai khalifah berdasar alasan bahwa ia adalah cucu Rasul melalui Ali dan Fathimah. Penunjukan Hasan secara spontan setelah Ali wafat juga memperlihatkan kecondongan orang Irak, meskipun tidak secara eksplisit, terhadap keabsahan kepemimpinan masyarakat keturunan Ali. Tampaklah bahwa rakyat Irak, bahkan pada periode awal, cukup jelas dalam membedakan jalur Rasul melalui Fathimah dari anggota lain klan Bani Hasyim. Jikalau tidak demikian, mereka tentu memilih Abdullah bin Abbas, sepupu Rasul, yang lebih tua daripada Hasan dan berpengalaman dalam urusan negara, untuk menjadi gubernur Ali di Bashrah.[8] Hubungan dekat Hasan dengan Rasul sering ditunjukkan sebagai pertimbangan khusus rakyat untuk mendukungnya.

Mengikuti kebiasaan yang diciptakan Abu Bakar, Hasan mengucapkan khotbah pada waktu penobatannya sebagai khilafah. Dalam pidato ini banyak sumber melaporkan bahwa Hasan menekankan keutamaan keluarganya, hak-hak khusus serta kualitas-kualitas tak tertandingi ayahnya. Ia menekan hubungannya yang intim dengan Rasul, menggambarkan kepantasan dan klaim-klaimnya sendiri, dan mengutip ayat Qur'an yang mengagungkan

8. Menurut Abu'l-Faraj al-Ishfahani, *Maqatil ath-Thalibiyin*, hal. 52, 'Abd Allah b. al-'Abbas sendiri merupakan orang yang pertama mengajukan nominasi Hasan dan mengundang rakyat untuk membaiatnya sebagai khalifah setelah kematian 'Ali. Lihat juga Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 31 dst.

kedudukan istimewa *AhlalBayt.*[9] Qays bin Saad bin Ubadah al-Anshari, seorang pendukung gigih Ali dan komandan terpercaya lasykar beliau, merupakan orang pertama yang membai'atnya. Empat puluh ribu pasukan Irak yang telah bersumpah setia sampai mati kepada Ali dengan segera menyambut gembira Hasan sebagai khalifah baru mereka.[10] Agaknya dengan mengekspresikan sentimennya sendiri serta sentimen tentara Irak, Qays berusaha memaksakan syarat bahwa *bay'at* tidak harus berpijak pada Qur'an dan Sunnah Rasul saja, tetapi juga di atas syarat perang (qital) terhadap mereka yang mengumumkan halal apa yang haram. Namun, Hasan barhasil menghindari komitmen ini dengan mengatakan bahwa syarat terakhir secara tersirat termasuk dalam dua yang pertama. Kelompok paling militan di kalangan rakyat Irak, yang bernafsu berperang melawan Mu'awiyah, meskipun tidak menyenangi dikeluarkannya syarat ketiga dari ketentuan *bay'ah*, ini, tetap membai'at.[11] Peristiwa-peristiwa di kemudian hari memperlihatkan bahwa barangkali sejak awal Hasan cukup prihatin akan pikiran plin-plan orang-orang Irak dan tiadanya keteguhan hati mereka pada waktu menghadapi ujian; karena itu, ia hendak menghindari komitmen terhadap sikap ekstrem yang mungkin membawa kehancuran total. Apalagi ia adalah seorang berwatak halus lagi cinta damai, yang benci melihat tumpahnya darah Muslim.[12] Menurut mayoritas sumber, sumpah setia yang diucapkan oleh mereka yang hadir menetapkan bahwa. "Mereka harus memerangi orang yang memerangi Hasan, dan berdamai dengan yang berdamai dengan Hasan."[13]

Pemilihan Hasan sebagai khalifah secara aklamasi oleh orang Irak, dan persetujuan diam-diam, atau paling tidak

---

9. Dinawari, hal. 216; *Maqatil*, hal. 52; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 30
10. Thabari, II, hal. 1 ; *Usd al-ghabah*, II, hal. 14; Hadid, dikutip di atas; *Isti'ab*, I, hal. 383
12. *ibid.*
13. Ibn A'tsam, IV, hal. 148; Thabari, II, hal. 5; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 22.

absennya protes atau opisisi, dari Hijaz, Yaman dan Persia, merupakan peringatan besar bagi Mu'awiyah, yang telah merambat jalan untuk merebut jabatan itu sejak kematian Utsman dan telah berjuang tanpa henti selama lima tahun. Ia tak mau membuang-buang waktu untuk segera bertindak. Pertama sekali, segera setelah berita pemilihan Hasan sampai kepada Mu'awiyah, ia menolak penunjukkan itu. Baik dalam pidato maupun dalam surat-surat ia mengumumkan keputusan tegasnya untuk tidak mengakui Hasan sebagai khalifah.[14] Kedua, Ia mengirimkan banyak kaki tangan dan mata-mata untuk membangkitkan penentangan rakyat terhadap Hasan. Agen-agen itu bekerja cukup aktif di propinsi Yaman, Persia dan Hijaz, yang masih merupakan wilayah kekuasaan Ali, meskipun tidak sepenuhnya berada di bawah kontrolnya, saat ia dibunuh. Para agen ini aktif bahkan sampai di jantung Irak dan Kufah, satu-satunya basis kekuatan Ali yang kokoh. Mengenai adanya aktifitas ini, tak ada keraguan sama sekali. Jaringan spionase yang telah diorganisasikan kini digalakkan oleh Mu'awiyah dan diluaskan hingga skala yang lebih besar. Sering terjadi korespondensi tentang masalah spionase ini, antara Hasan dan Mu'awiyah dan antara Abdullah bin Abbas dan Mu'awiyah.[15] Mu'awiyah bahkan tidak mengingkari aktifitas subversif ini. Akhirnya, ia mulai bersiap-siap untuk melancarkan perang dan mengundang seluruh komandan pasukannya di Siria, Palestina dan Transyordan untuk bergabung dengannya. Tidak lama kemudian, pemimpin tentara Siria maju menentang Hasan dengan enam puluh ribu tentara,[16] mengambil rute militer biasa melalui Mesopotamia ke Maskin, di Mosul yang terletak di tepi Sungai Tigris ke arah Sawad. Ketika hasrat-perang Mu'awiyah menjadi jelas. Hasan harus bersiap untuk berperang dan dipaksa memulai

---

14. *Maqatil*, hal. 52 dst; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 25
15. *Aghani*, XXI, hal. 26; *Maqatil*, seperti dikutip di atas; Ya'qubi, II, 214, Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 31
16. Ibn A'tsam, IV, hal. 153; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 26

pertempuran sebelum ia mempunyai cukup waktu untuk mengukuhkan posisinya atau pun mengorganisasikan kembali pemerintahan yang telah dilanda kekacauan akibat kematian ayahnya.

Tujuan tindakan segera Mu'awiyah ini mempunyai sasaran ganda: pertama, dengan demonstrasi senjata dan kekuatannya Ia berharap dapat memaksa Hasan memulai syarat-syaratnya; dan kedua, jika tujuan aksi itu gagal, ia akan menyerang pasukan Irak sebelum mereka mempunyai waktu untuk mengkonsolidasikan posisi mereka. Karena alasan pertamalah Mu'awiyah secara sengaja bergerak menuju Irak denggan derap lamban sekali, sambil mengirim surat demi surat kepada Hasan, meminta agar ia tidak mencoba melawan dan mendesaknya untuk mencapai suatu persetujuan. Jika Hasan dikalahkan di medan perang, ini akan memberikan kepada Mu'awiyah kekuatan dan wewenang, tetapi jika Hasan diturunkan dari khilafah, maka Mu'awiyah akan mempunyai dasar legal serta legitimasi otoritasnya. Inilah yang ingin dicapai Mu'awiyah. Jika pun Hasan dikalahkan atau bahkan dibunuh, tetap saja terdapat ancaman serius kecuali ia melepaskan hak-haknya; anggota keluarga Bani Hasyim lain justru akan mengklaim sebagai penggantinya. Jika ia melepaskan jabatan untuk Mu'awiyah, klaim-klaim demikian tidak akan mempunyai validitas dan kedudukan Umayyah akan aman. Strategi ini terbukti jitu, seperti yang akan kita lihat di bawah. Bahkan setelah kematian Hasan yakni sepuluh tahun kemudian – ketika rakyat Irak mendekati adiknya, Husain, yang sedang mempersiapkan suatu pemberontakan, Husain menasehati mereka untuk menunggu sepanjang hayat Mu'awiyah berhubung perjanjian Hasan dengannya.

Korespondensi terus-menerus antara Hasan dan Muawiyah sepanjang periode ini menjadi bacaan menarik dan memberikan sebagian informasi yang berguna. Keduanya mengarah pada persoalan lama tentang khilafah dengan argumen polemis. Dalam salah satu surat panjangnya kepada Mu'awiyah, Hasan mengemukakan haknya atas khila-

fah berdasarkan dalil bahwa otoritas khilafah bersumber dari Rasulullah, yang merupakan manusia paling istimewa dan terbaik di muka bumi. Melalui tuntunannyalah orang-orang Arab menemukan cahaya ketika mereka berada dalam gelap gulita, memperoleh kehormatan serta kejayaan ketika mereka dalam keadaan hina, dan bahwa Hasan adalah orang yang terdekat dengan Rasul dalam hal darah dan hubungan. Hasan lalu menggunakan argumen yang pernah dipakai ayahnya terhadap Abu Bakar setelah Muhammad wafat, yaitu bahwa jika kaum Quraisy dapat mengklaim kepemimpinan atas Anshar dengan alasan bahwa Rasul berasal dari kalangan Quraisy, maka anggota keluarganya, yang merupakan orang terdekat kepada beliau dalam semua aspek, adalah lebih memenuhi syarat untuk menjadi pemimpin masyarakat. Dalam bagian akhir suratnya Hasan menulis:

"Kami terkejut melihat beberapa orang merampas hak kami dari diri kami meskipun mereka adalah orang-orang istimewa, bajik, berjasa serta pelopor dalam Islam (menunjuk pada tiga khalifah pertama). Tetapi sekarang, yang sangat mencengangkan dan menggoncangkan adalah melihat bahwa engkau, wahai Mu'awiyah, berusaha mengambil sesuatu yang bukan hakmu. Engkau tidak memiliki jasa apapun yang dikenal dalam agama *(din)*, dan engkau tak punya bekas terpuji apapun dalam Islam. Sebaliknya, engkau adalah anak pemimpin partai oposisi di antara partai-partai *(hizb min al-ahzab)*(merujuk "konfederasi" di bawah Abu Sufyan, ayah Mu'awiyah yang membuat usaha persatuan terakhir untuk menghancurkan Madinah); dan engkau adalah putra musuh terbesar Rasul dari kalangan Quraisy . . . hentikanlah kegigihanmu dalam kebatilan *(bathil)*, dan berbaiatlah kepadaku sebagaimana yang telah dilakukan orang lain, karena engkau tentu insaf akan fakta bahwa aku jauh lebih berhak atas khilafah ketimbang engkau di mata Allah dan semua insan yang mengetahui. Takutlah kepada Allah, tahan dirimu dari pemberontakan, dan dari menumpahkan darah Muslim; karena, demi Allah, tidak akan baik bagimu untuk menemui Tuhan-mu dengan

tanggung jawab darah kaum Muslimin."[17]

Jawaban detil Mu'awiyah kepada Hasan bahkan lebih menarik, khususnya karena ia menggunakan argumen yang dipakai Umar bin Khaththab kepada Ali. Menulis kepada Hasan, Mu'awiyah menyatakan:

"Benarlah semua yang engkau katakan tentang keunggulan dan jasa-jasa Rasul. Memang beliau adalah yang paling unggul di kalangan manusia sebelum dan sesudahnya, masa silam atau sekarang, tua atau muda. Sesungguhya Allah telah memilih Muhammad untuk risalahNya, dan melalui beliau kita menerima hidayat, diselamatkan dari kehancuran, dan keluar dari kegelapan dan kesesatan.

"Engkau telah menyebut-nyebut kematian Rasul dan pertikaian yang terjadi di kalangan Muslimin kala itu. Dalam hal ini engkau jelas melancarkan tuduhan terhadap Abu Bakar, Umar dan Abu Ubaidah, dan juga terhadap orang-orang bajik di kalangan Muhajirin dan Anshar. Aku benci tuduhan terhadap orang-orang yang tindakan-tindakan mereka-menurut kami dan lain orang tidak diragukan dan tercela.

"Ketika masyarakat ini tidak dapat mencapai kata sepakat menyangkut kepemimpinan setelah Rasul, hal ini bukanlah disebabkan kejahilan mengenai keunggulan keluargamu, prioritasmu, dan hubungan dekatmu dengan Rasul; dan masyarakat pun bukan tidak tahu tentang tempatmu yang tinggi dalam Islam, dan kualifikasimu dalam hal ini. Tetapi masyarakat melihat bahwa urusan *(khilafah)* ini akan lebih baik bila berada di kalangan Quraisy secara umum dan karena itu mereka memilih Abu Bakar. Inilah yang dianggap terbaik oleh rakyat demi kepentingan masyarakat. Engkau meminta aku menyelesaikan persoalan secara damai dan menyerah, tetapi situasi yang kita hadapi sekarang sama dengan situasi antara engkau

17. *Maqatil*, hal. 56 (dari Abu Mikhnaf); Ibn A'tsam, IV, hal. 151; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 25 (dari Mada'ini), hal. 35 (dari Abu Mikhnaf dengan sedikit variasi)

(keluargamu) dan Abu Bakar setelah kematian Rasul. Jika aku yakin bahwa engkau dapat memimpin rakyat lebih baik daripada diriku, bahwa engkau dapat melindungi masyarakat lebih baik daripada aku, dan engkau lebih kuat dalam mengamankan harta benda Muslim dan dalam mengecoh musuh ketimbang aku, maka sudah aku laksanakan apa yang engkau pinta. Tetapi aku telah lebih lama memerintah (mungkin menunjuk pada kegubernurannya di Siria selama dua puluh tahun), dan aku lebih berpengalaman, lebih baik dalam kebijakan, dan lebih tua usia daripadamu. Oleh sebab itu lebih baik bagimu untuk tidak memaksakan permintaanmu itu; jika engkau tunduk padaku sekarang, maka engkau akan naik ke tampuk khilafah setelah aku."[18]

Surat Mu'awiyah mempunyai arti penting karena memberikan gagasan jernih tentang arah pemerintahan Muslim yang mulai saat ini dipilih untuk ditempuh secara terbuka. Argumen klaim-klaim Mu'awiyah atas khilafah memperlihatkan garis pedoman dan prinsip-prinsip tertentu. Melalui pedoman dan prinsip-prinsip tersebut persoalan khilafah telah diputuskan sebelumnya dalam kasus tiga khalifah pertama, dan ia mengklaim bahwa pertimbangan yang sama harus tetap menjadi faktor-faktor penentu hari ini dan di masa yang akan datang.Baginya, yang harus memutuskan persoalan kepemimpinan adalah kepentingan negara dan aspek duniawi masyarakat. Mu'awiyah tidak mengingkari kedudukan tinggi Hasan dalam hubungan dengan Rasul dan kedudukan superiornya dalam Islam, tetapi mengklaim bahwa hal ini bukan kriteria kepemimpinan masyarakat. Kualifikasi bagi jabatan itu menurut argumen Mu'awiyah merupakan kekuatan dan kekuasaan pribadi, kemampuan dalam urusan politik dan administrasi, perluasan emperium, dan kemampuan melindungi Muslimin dan memerintah rakyat secara efektif. Dengan begitu, Mua'wiyah membuat gamblang

---

18. *Maqatil*, hal. 57 (dari Abu Mikhnaf); Ibn A'tsam, IV, hal. 152; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 25 (dari Mada'ini), hal. 35 (dari Abu Mikhnaf dengan sedikit variasi)

apa yang selama ini masih samar-samar pemisahan antara prinsip politik dan religius, yang mulai kini ditegakkan secara permanen. Jadi, pada waktunya, mayoritas Muslim menempatkan kepemimpinan religius dalam totalitas masyarakat *(Jama'ah),* diwakili oleh *ulama,* sebagai penjaga agama dan eksponen al-Quran serta Sunnah Rasul, sementara juga menerima otoritas negara sebagai mengikat. Mereka terkenal sebagai orang-orang Sunni. Minoritas Muslim, di lain pihak, tak puas apabila aspirasi keagamaan mereka tidak berada dalam kepemimpinan kharismatik dari kalangan ahlu-bait Rasul, *Ahl al-Bayt,* sebagai satu-satunya penafsir Al-Quran dan Sunnah nubuwah, meskipun minoritas ini pun harus menerima wewenang negara. Kelompok ini disebut Syi'ah.

Sebelum melangkah lebih jauh dalam mencoba merekonstruksikan peristiwa-peristiwa yang akhirnya membawa pada turunnya Hasan, sepatah kata berkenaan dengan sumber-sumber informasi mengenai subyek itu perlu di sampaikan. Pergumulan antara Hasan dan Mu'awiyah belum dikaji secara sungguh-sungguh dan kritis sehingga merupakan salah satu fasal yang paling kabur dari awal sejarah Islam. Wellhausen memberikan hanya keterangan pendek dan tidak lengkap tentang pemakzulan Hasan.[19] Dia mengeluh bahwa peristiwa itu direkam dengan rancu dan terpenggal-penggal dan karena itu sulit menempatkan rincian kritis tertentu tentang periode itu dalam urutan kronologis yang tepat. Memang, kronologi selalu merupakan masalah serius dalam sejarah-sejarah awal Muslim. Tetapi dalam deskripsi ringkasnya seputar subyek itu, tampak bahwa Wellhausen semata-mata berdasar pada Ya'qubi,[20] Dinawari,[21] dan Thabari.[22] Baik Ya'qubi maupun Dinawari biasanya mengabaikan detil dalam sejarah pendek dan ringkas mereka, dan ka-

19. *Arab Kingdom,* hal. 104 – 7
20. Ta'rikh, II, hal. 214 dst
21. *Akhbar,* hal. 217 dst.
22. *Ta'rikh,* II, hal. 1 – 8

rena itu akan sia-sialah untuk mengharapkan dari mereka keterangan komprehensif tentang turunnya Hasan. Thabari menyodorkan lebih banyak informasi ketimbang mereka berdua, tetapi tidak meliputi subyek ini dengan cermat sebagaimana biasanya dan membiarkan pembaca tak puas terhadap banyak persoalan penting. Lagi pula, kesemua tiga sumber ini memiliki kelemahan umum, yakni ketiadaan penyajian rentetan peristiwa yang tepat, suatu masalah yang membuat sulit untuk menentukan apakah Hasan turun dengan kemauannya sendiri atau dipaksa oleh keadaan.

Bagaimanapun, ada tiga sumber awal dan penting lain yang tak digunakan oleh atau tidak tersedia bagi Wellhausen. Karya-karya ini, sudah ditunjuk sebelumnya, ditulis oleh Ibn A'tsam al-Kufi[23] (meninggal kira-kira 314/926), Abul-Faraj al-Ishfahani[24] (meninggal 356/967), dan Ibn Abil-Hadid[25] (meninggal 655/1257). Abul-Faraj mencatat seluruh peristiwa dari Abu Mikhnaf dengan pentahkikan dan penambahan dari lima mata rantai perawi lain, berkomentar bahwa ."cerita-cerita ini bercampur aduk." Ibn Abil-Hadid, meskipun penulis belakangan, merupakan salah satu yang terbaik. Ia mengambil bahan-bahan terutama dari sejarawan awal yang kondang, Mada'ini, dan melengkapi laporan Abu Mikhnaf. Bagian kedua dari laporan Abil-Hadid dengan demikian serupa dengan bagian yang sama dari Abul-Faraj. kenyataan bahwa Abu Mikhnaf dan Mada'ini menulis mengenai hal itu dikukuhkan oleh daftar karya mereka yang direkam Ibn Nadim.[26]

Abu Muhammad Ahmad bin A 'tsam al-Kufi al-Kindi harus diberikan tempat penting dan istimewa, karena karyanya *Kitab al-Futuh* barangkali merupakan salah satu karya paling awal yang komprehensif dan sistematik seputar awal penaklukan Islam dan perselisihan sipil dalam masya-

---

23. *Kitab al-futuh*, IV, hal. 148 – 67
24. *Maqatil*, hal. 46 – 77
25. *Syarh*, XVI, hal. 9 – 52
26. *Fihrist*, hal. 93, 101 dst, berturut-turut. Pentingnya dua penulis ini dalam awal historiografi Muslim telah dibicarakan di Bagian 2.

rakat. Menurut Doktor Sya'ban,[27] seorang serjana modern, karya ini disusun tahun 204/819, berarti tahun kematiannya mesti disekitar pertengahan abad ketiga/kesembilan dan bukan tahun 314/926 sebagaimana yang dikira selama ini. Bagaimanapun, karya sejarahnya telah terbukti sebagai sumber utama untuk sejarah awal orang Arab, khususnya untuk peristiwa-peristiwa di Irak. Ibn A'tsam cukup beruntung dengan membiarkan masuknya karya-karya Zuhri, Abu Mikhnaf, Ibn al-Kalbi dan beberapa ahli hadis kecil lain dalam bentuk asli yang tak dipalsukan. Menurut metodologinya, sebagaimana nyata dalam *Futuh*, ia memadukan hadis-hadis dari para penulis awal ke dalam cerita sejarah yang berkait dan terpadu dengan tidak tersendat-sendat dan tanpa menyebut sumber-sumber masing-masing hadis. Namun, tiap kali ia merekam suatu hadis yang berarti, ia mencantumkan nama sumbernya, dalam hal ini Mada'ini adalah perawi yang paling sering disebut. Menurut Sya'ban, Ibn A'tsam, orang yang hidup semasa dengan Mada'ini, memiliki keuntungan penting atas pengutipan tuan besar ini dalam masa hidupnya.[28] Pembandingan cerita Ibn A'tsam denggan hadis Mada'ini yang dicatat Thabari memperlihatkan bahwa Ibn A'tsam tidak hanya menyediakan pedoman yang berguna untuk bahan yang direkam Thabari, tetapi juga menambahkan detil-detil penting yang diabaikan Thabari dan yang terpelihara dalam *Kitab al-Futuh*. Dalam episode Hasan, melalui Ibn A'tsam-lah cerita lengkap Mada'ini sampai kepada kita. Ini dikukuhkan dengan pembandingan keterangan Ibn A'tsmu dengan keterangan Ibn Abil-Hadid, yang juga menyebut Mada'ini; yang disebut kedua hanya memberikan versi pendek tentang pemakzulan Hasan, tapi Ibn A'tsam mencatat deskripsi lengkap dari Mada'ini mengenai jalannya peristiwa.

---

27. M. A. Sya'ban, *art. EI*[2] "Ibn A'tsam".
28. Sya'ban, dikutip di atas. Bandingkan Ya'qubi, *Insyad al-Arin ila ma'rifat al-Adib*, edisi D.S. Margoliouth, (Leiden, 1907 – 31), I, hal. 379; C.A. Storey, *Persian Literature: a Bio-bibliographical Survey* (London, 1927), I, ii, hal. 1260

Dari tiga sumber ini kita menerima teks lengkap seputar korespondensi panjang antara Hasan dan Mu'awiyah, dan hanya dua yang dikutip di atas. Tampak tak ada alasan untuk meragukan keotentikan teks ini. Terdapat literatur yang kaya tentang korespondensi antara pribadi-pribadi penting ini di masa periode klasik Islam, dan bahan ini sering dikutip dalam sumber-sumber bahasa Arab.[29] Surat-menyurat antara Hasan dan Mu'awiyah harus ditimbang dalam sorotan ini dan harus diberikan tempat penting yang sesuai. Bersama dengan sumber-sumber lain yang dicantumkan di atas, literatur demikian memungkinkan kita membentuk gambaran yang lebih jelas tentang episode itu ketimbang yang tersedia selama ini.

Thabari menyampaikan peristiwa-peristiwa itu dalam dua versi terpisah dari Zuhri dan Awana. Laporan Zuhri tampak agak memihak Mu'awiyah dengan mengorbankan ikhwal Hasan,[30] atau paling tidak mengabaikan detil-detil yang dapat melemahkan kedudukan pendiri khilafah Umayyah. Hal ini dapat difahami, karena Zuhri sangat dekat dengan istana Umayyah dan menulis di bawah (pengawasan) pengganti Mu'awiyah. Keterangannya merupakan laporan yang kabur terpisah yang tidak dicatat oleh otoritas lain; dan berlawanan dengan ini, keterangan Awana[31] tampil lebih berimbang dalam melukiskan keadaan yang menyebabkan turunnya Hasan. Tidak seperti versi Zuhri, versi Awana mengandung banyak keunggulan historis. Hal ini dikukuhkan secara luas sekali dengan keterangan-keterangan yang dilaporkan oleh perawi lain seperti Ya'qubi dan Dinawari.

Menurut Zuhri, sejak dini Hasan telah condong untuk

---

29. Lihat Ahmad Zaki Shafwat, *Jamharat Rasa'il al-'Arab fi 'ushur al- 'Arabiyat az-Zahirah* (Kairo, 1937), karya empat jilid yang di dalamnya seluruh surat dari masa Rasul hingga akhir periode 'Abassiyah telah dikoleksi dengan dokumentasi.
30. Thabari, II, hal. i dst, 5 – 8. Lihat Wellhausen, *Arab Kingdom*, hal. 107.
31. Thabari, II, hal. 2 – 5

menyerahkan khilafah kepada Mu'awiyah sebagai penukar syarat-syarat yang paling menguntungkan yang dapat ia peroleh bagi dirinya sendiri dari saingannya. Sebelum kematiannya, Ali telah mempercayakan kepemimpinan empat puluh ribu orang tentara Irak-nya kepada Qays b. Saad, salah satu pendukungnya yang dipercaya dan gigih untuk operasi militer menghadapi Mu'awiyah. Qays adalah musuh orang Siria besar Mu'awiyah dan telah membai'at Ali hingga tetes darah terakhir. Hasan tahu bahwa Qays tak akan setuju dengan rencananya memberikan khilafah kepada Mu'awiyah, dan karena itu ia menggeser Qays dari komandan tentara dan mengangkat Abdullah bin Abbas sebagai penggantinya. Orang-orang Kufah mulai curiga terhadap niat Hasan karena tekadnya memerangi Mu'awiyah tak tega ketika bai'at diberikan kepadanya. Segera mereka menyadari bahwa ia bukanlah orang yang akan memimpin mereka menentang musuh mereka orang-orang Siria. Akibatnya mereka menjadi semakin cemas. Tak lama ketika Hasan menginsyafi rasa tidak enak mereka terhadapnya, ia diserang oleh seorang Kufah yang melukai pahanya. Tidak seperti keterangan lain, Zuhri yang tidak menentukan, baik tempat atau waktu serangan ini terhadap Hasan, menyajikan seluruh keterangan yang justru membingungkan dan kabur.

Setelah diserang, Hasan segera menulis kepada Mu'awiyah yang mengatakan ia melepaskan khilafah dengan syarat agar Mu'awiyah memberinya sejumlah uang. Ketika Hasan mengirim utusannya menemui Mu'awiyah dengan suratnya, secara bersama Mu'awiyah mengirim utusannya sendiri kepada Hasan dengan blanko kosong yang ditandatangani dan dicap oleh Mu'awiyah, di atas blanko tersebut Hasan dapat menuliskan seberapa saja uang yang ia inginkan demi turunnya dari Jabatan khilafah. Surat-surat tersebut bersimpang jalan. Ketika Mu'awiyah menerima surat Hasan ia sangat gembira bahwa Hasan telah memutuskan melepaskan khilafah tanpa banyak kesukaran; ia menyimpan surat Hasan sebagai bukti dan mengabarkan kepadanya bahwa ia telah menyetujui syarat tersebut. Tatkala Hasan menerima

surat *carte blanche* Mu'awiyah, ia menambahkan lagi permintaan uang di dalamnya. Dalam pertemuan dengan Mu'awiyah, mungkin pada kesempatan peresmian pemindahan kekuasaan, ia meminta pemimpin Siria itu untuk membuang suratnya terdahulu dan menggantinya dengan *carte blanche* di mana Hasan telah membubuhi syarat baru menyangkut pengaturan finansial. Kini Mu'awiyah menolak memberi lebih dari itu, ia mengatakan: "Segala yang kau pinta semula ku setujui dan akan kuberikan padamu; tawaran yang kemudian (dengan blanko kosong) padamu tak mengikat aku lagi karena kau sendirilah yang menghendaki." Jadi, Hasan tidak mendapatkan tambahan apa-apa dari Mu'awiyah dan menyesal atas tindakan gegabahnya dalam menulis syarat-syarat pengunduran dirinya.[32]

Zuhri juga mengatakan kepada kita bahwa segera setelah Abdullah bin Abbas mengetahui bahwa Hasan tengah mengadakan negosiasi syarat-syarat pengunduran diri dengan Mu'awiyah, ia sendiri secara rahasia mulai mengadakan perjanjian dengan Mu'awiyah untuk mengamankan dirinya dan memperoleh jaminan uang bagi dirinya. Mu'awiyah segera menyetujui syarat-syarat Ibn Abbas. Ibn Abbas meninggalkan pasukan dan menyelinap ke kubu Mu'awiyah dalam malam gelap.[33] Tentara Hasan, menemukan dirinya tanpa seorang pemimpin, memilih lagi Qays sebagai komandan dengan syarat bahwa ia melaksanakan perang sampai para pengikut Ali diberikan pengampunan dan keamanan bagi jiwa dan harta benda mereka dijamin. Dengan mudah Qays memperoleh konsesi ini dari Mu'awiyah, yang memang sudah ingin memberikan konsesi demikian jika hal itu dapat menjamin tercapainya penyelesaian damai dan menghindari konfrontasi dengan tentara Qays yang kuat. Ia membuat tawaran langsung kepada Qays sendiri, tetapi Qays menolak uang yang ditawarkan Mu'awiyah kepadanya dan, tanpa mengutamakan dirinya sendiri, ia berkeras pada syarat

32. Thabari, II, hal. 1, 5 dst.
33. Thabari, II, hal. 2, 7

pengampunan dan keamanan bagi lasykar Irak.[34]

Pragmatisme Zuhri dalam laporan peristiwa-peristiwa pengunduran diri Hasan lebih banyak mencuatkan pertanyaan ketimbang jawaban. Keterangan ini, yang jelas memperlihatkan sedikitnya perlawanan di pihak Hasan, tentu diedarkan oleh Umayyah sendiri yang,– dalam ketiadaan dukungan tiga prinsip *ijma'*, *nashsh* dan *syura* sebagaimana ke empat khalifah pertama diangkat– cemas untuk mendapatkan dasar legal bagi kedaulatan mereka. Pengunduran diri Hasan secara suka rela untuk digantikan Mu'awiyah, seperti diinginkan Zuhri agar kita percaya, memberikan dasar legal itu. Tak heran bahwa Zuhri, dalam lingkungan Damaskus Umayyah, akan mengambil hadis yang tentu paling terkenal dan beredar luas di kota itu. Namun, peristiwa-peristiwa yang membawa pada pengunduran diri Hasan tidak sesederhana sebagaimana yang digambarkan Zuhri.

Keterangan Awana dalam Thabari[35] dan dalam sumber-sumber lain yang disebut di atas agak memberikan kesan berbeda tentang peristiwa-peristiwa itu dan tampil dalam kontras tajam dengan keterangan Zuhri. Menurut Awana, Qays tidak memimpin seluruh lasykar semasa hidup Ali, melainkan hanya 12.000 orang barisan depan, sampai ketika Hasan menggantikan ayahnya. Mendengar Mu'awiyah maju menuju Irak, Hasan mengirim Qays dengan 12.000 tentaranya sebagai pandu untuk mengawasi musuh hingga Hasan sendiri dapat menyusul dengan pasukan utamanya.[36] Menurut Ya'qubi, Abul-Faraj dan Ibn Abil-Hadid, 12.000 tentara garis depan dikirim Hasan di bawah komando Ubaydillah bin Abbas dan bersamanya dikirim Qays bin Saaddan Said bin Qays sebagai penasihat-penasihat untuk membimbingnya.[37] Alasan penundaan Hasan mungkin disebabkan oleh kurangnya antusiasisme di pihak pendu-

34. Thabari, II, hal. 7 – 8
35. Thabari, II, hal. 2 – 4
36. Thabari, II, hal. 2
37. Ya'qubi, II, hal. 214; *Maqatil*, hal. 62; *Syarh*, XVI, hal. 40

kungnya. Ini terbukti dari laporan, bahwa ketika ia menghimbau orang-orang Kufah untuk berangkat bersamanya menghadapi Mu'awiyah, tanggapan mereka lesu. Ketika Adi bin Hatim, seorang pengikut lama dan setia Ali dan ketua suku Thayy, menyampaikan kepada orang-orang Irak desakan untuk menjawab panggilan "Imam mereka, anak dari putri Rasul mereka",[38] barulah mereka keluar menuju peperangan.

Segera setelah itu, Hasan meninggalkan Kufah dengan tentara utamanya dan mencapai Al-Mada'in, tempat ia berkemah di pinggiran kota. Qays dan pasukan depannya telah tiba di Maskin, berhadap-hadapan dengan tentara Mu'awiyah. Gubernur Siria mencoba menyogok Qays dengan menawarkannya satu juta dirham jika ia membelot dari barisan Hasan dan bergabung dengannya. Qays menolak tawaran itu dengan cercaan: "Engkau ingin memperdaya aku dalam agamaku."[39] Lalu Mu'awiyah membuat tawaran yang sama kepada Ubaydillah bin Abbas (atau kakaknya, Abdullah, sebagaimana laporan Zuhri), yang segera menerima dan menyeberang kepadanya bersama 8.000 orang. Jadi Qays ditinggalkan dengan 4.000 tentara, dalam keadaan menunggu kedatangan Hasan.[40] Sambil lalu kita dapat mencatat di sini bahwa meskipun Ubaydillah menyeberang kepada Mu'awiyah sebelum Hasan mengumumkan pengunduran dirinya waktu yang diberikan Ya'qubi tentang pembelotan Ubaydillah agaknya tidak benar. Penyeberangan Ubaydillah mesti terjadi beberapa saat sebelum pengunduran diri Hasan, sebagaimana akan dibicarakan di bawah.

Bagaimanapun, sementara barisan depan Hasan tengah menunggu kedatangannya di Maskin, Hasan sendiri sedang menghadapi situasi serius di al-Mada'in. Beberapa tentaranya memberontak menentangnya, menjarah tendanya, dan menyerangnya. Lima versi berbeda tentang pemberontakan

---

38. *Maqatil*, hal. 61; *Syarh*, XVI, hal. 38
39. Ya'qubi, II, hal. 214
40. *ibid.*

ini disajikan dalam berbagai sumber. Menurut Awana,[41] seseorang tiba-tiba menyebarkan berita di kalangan tentara Hasan bahwa Qays telah dikalahkan dan dibantai dan bahwa pasukan harus melarikan diri. Kemah Hasan lalu dijarah dan ia sendiri diserang. Jika versi ini benar, penyebaran desas-desus itu haruslah berupa tipu muslihat yang telah dirancang baik dan suatu aksi spionase oleh mata-mata Mu'awiyah yang tak syak lagi telah menyusup ke jajaran dan barisan tentara Hasan. Versi kedua diberikan oleh Ya'qubi,[42] yang melaporkan bahwa segera setelah Hasan mencapai Al-Mada'in, Mu'awiyah mengutus Al-Mughirah bin Sya'bah, Abdullah bin Amir dan Abdurrahman bin Ummul-Hakam menghadap Hasan sebagai perantaranya. Setelah mereka berbicara dengan Hasan secara rahasia, dan ketika meninggalkan kemahnya, mereka menyebarkan berita bahwa Hasan telah sepakat melepaskan jabatan bagi Mu'awiyah, lalu tentara Hasan menyerangnya dan menjarah tendanya. Ya'qubi juga merekam bahwa Mu'awiyah mengutus orang-orangnya ke kubu Hasan dan menyebarkan berita bahwa Qays telah berdamai dengannya dan telah menyeberang ke pihaknya, dan secara bebarengan ia menyebarkan kabar di kalangan tentara Qays bahwa Hasan telah berdamai dengan Mu'awiyah.[43] Dalam kasus ini, lagi-lagi intrik Mu'awiyah merupakan biang pemberontakan dalam lasykar Hasan.

Versi ketiga disajikan oleh Dinawari. Menurut laporannya, Hasan meninggalkan Kufah menuju Al-Mada'in, dan ketika ia tiba di Sabat, di pinggiran Al-Mada'in, ia melihat beberapa pasukannya memperlihatkan sikap plin-plan, ketiadaan tujuan dan sikap tak acuh atau enggan berperang.[44] Karena itu Hasan berhenti di Sabat, berkemah bersama tentaranya di sana dan berkhotbah, berkata:

41. Thabari, II, hal. 2
42. Ya'qubi, II, hal. 115
43. *ibid.*
44. Ungkapan bahasa Arab berbunyi: *fa lamma intaha ila Sabath raya min ashhabihi fasyl wa tawakul 'an al-harb.*

"Wahai saudara-saudara, aku tidak memiliki dendam apa pun terhadap sesama Muslim. Aku tidak lebih dari seorang pengawas atas diri kalian (kepentingan kalian) dan diriku sendiri. Kini, aku mempertimbangkan sebuah rencana; janganlah kalian menentangku dalam hal ini. Berdamai tidak disukai oleh sebagian kalian, lebih baik (di bawah keadaan ini) ketimbang perpecahan yang lebih disukai sebagian dari kalian, lebih-lebih lagi ketika aku melihat kebanyakan dari kalian surut dari perang dan ragu untuk berkelahi. Karena itu aku berpikir adalah, tidak bijaksana memaksakan kepada kalian sesuatu yang tidak kalian sukai."[45]

Ketika orang-orangnya mendengar ini, mereka saling memandang, mencerminkan kecurigaan mereka. Orang-orang kalangan mereka yang kena hasutan Khawarij berkata: "Hasan telah menjadi kafir sebagaimana ayahnya sebelum dia." Sekonyong-konyong mereka mengerubutinya, menarik karpet dari bawah kakinya dan merobek pakaiannya di bagian bahunya. Ia minta pertolongan dari kalangan pengikut setianya dari kabilah Rabi'ah dan Hamdan, yang segera bergegas membantunya dan menyingkirkan para penyerangnya.[46]

Versi keempat disodorkan oleh Mada'ini dalam Ibn Abil-Hadid,[47] yang mengatakan bahwa ketika Hasan dalam perjalanan ke Al-Mada'in ia diserang di Sabat dan barang-barang miliknya dirampas. Ketika kabar ini didengar Mu'awiyah, ia menyebar-luaskan berita ini, kemudian orang-orang terkemuka dan para pemimpin dari kalangan 12.000 orang barisan depan Hasan mulai membelot kepada Mu'awiyah. Abdullah bin Abbas mengabarkan kepada Hasan situasi genting dan pada titik inilah Hasan memanggil para pemimpin Irak yang merupakan pasukan utamanya dan, dengan kekecewaan besar, mengatakan kepada mereka ten-

45. Dinawari, hal. 216
46. *ibid.*
47. *Syarh*, XVI, hal. 22

tang niatnya menyudahi perjuangan dan mengundurkan diri. Sebelum melangkah ke versi kelima, secara sambil lalu layak untuk digarisbawahi di sini bahwa menurut ke empat versi ini, keputusan Hasan untuk melepaskan jabatan adalah karena dipaksa keadaan, dan bukan kemauan suka relanya.

Versi kelima diberikan oleh Ibn A'tsam dan Abul-Faraj, dengan sumber-sumber mereka jelas. Ibn A'tsam, sebagaimana dikatakan di atas, tidak selalu menyebut sumbernya. Pada awal kisahnya Abul-Faraj mengutip Abu Mikhnaf bersama dengan lima sumber lain; maka tidak jelas apakah keterangan khusus ini diambil dari Abu Mikhnaf sendiri atau salah satu dari kelima perawi yang lain. Menurut versi ini, ketika Hasan tiba di Al-Mada'in tiba-tiba ia menghentikan tentaranya di sana dan berkhotbah, mengumumkan niatnya untuk mengundurkan diri. Kata-kata khotbah itu, dengan sedikit variasi, hampir sama seperti yang dikutip di atas dari *Dinawari*. Setelah mendengar pidato Hasan sebagian lasykarnya menyerangnya, menjarah tendanya dan merobek pakaiannya.[48] Versi ini, tidak seperti empat lainnya yang dilukiskan di atas, tidak memberikan alasan mengapa Hasan memutuskan untuk menyampaikan khotbahnya pada kesempatan khusus itu di Al-Mada'in. Di samping versi ini agak samar, juga menghadirkan kontradiksi serius dan mencuatkan banyak persoalan yang tak tuntas. Orang akan bertanya, misalnya, mengapa Hasan mendorong orang dan berpidato meminta mereka bergabung dengan tentaranya untuk berperang dengan Mu'awiyah, sebagaimana telah dikutip dari Abul-Faraj sendiri. Mengapa ia mesti pergi dari Kufah ke Al-Mada'in dengan persiapan lengkap untuk pertempuran, dan tiba-tiba berubah pikiran dan membuat deklarasi perdamaian di Al-Mada'in? Dengan demikian kita harus menyetujui salah satu dari empat penjelasan pertama tadi. Yang paling mendekati kebenaran adalah keterangan Dina-

---

48. *Futuh*, IV, hal. 154; *Maqatil*, hal. 63

wari: bahwa Khotbah Hasan dan pengumuman pengunduran dirinya di sebabkan oleh sikap khianat orang Irak serta keberhasilan Mu'awiyah menggunakan spionase dan diplomasi.

Setelah perlakuan yang diterimanya dari pasukannya sendiri, Hasan yang goncang melihat bahwa mustahil baginya tinggal di kubu tentara; ia mengambil kudanya dan, dikawal sobat-sobat dekat dan para pengikut setianya, menunggang ke Benteng Putih Al-Mada'in yang aman, tempat kediaman gubernurnya. Di jalan inilah, sebelum mencapai benteng, seorang Khariji fanatik, Al-Jarrah b. Sinanal-Asadi, berencana menyerang Hasan dan melukainya di paha dengan belati, sambil memekik: "Engkau telah menjadi orang kafir *(kafir)* seperti ayahmu sebelum engkau."[49] Al-Jarrah berhasil ditaklukan dan dibunuh; Hasan, yang bersimbah darah, dibawa ke benteng, tempat ia dirawat oleh gubernurnya, Sa'd b. Mas'ud ats-Tsaqafi. Berita mengenai penyerangan terhadap Hasan, disebarluaskan oleh Mu'awiyah, dan segera beredar luas. Ini menambah turunnya semangat pasukan Hasan yang memang sudah ciut dan mengakibatkan pembelotan besar-besaran.[50].

Setelah melukiskan ini, Ya'qubi, Dinawari dan Thabari tak memberikan penjelasan terperinci mengenai peristiwa-peristiwa berikutnya dan langsung saja mengemukakan pengunduran diri Hasan, meskipun kedua sumber pertama mengandung sedikit kalimat yang terpotong-potong dan serba ringkas yang tak banyak artinya. Menyorot metode dan gaya mereka, keringkasan ini dapat difahami. Ibn A'tsam dan Abul-Faraj, bagaimanapun, merekam bagi kita rincian peristiwa-peristiwa yang terjadi antara insiden penyerangan Hasan dan pengunduran dirinya. Keterangan tentang dua hal ini, bagaimanapun, berbeda dalam beberapa pokok dan

49. Dinawari, hal. 217; Ibn A'tsam, IV, hal. 155; Ya'qubi, II, hal. 215; *Maqatil*, hal. 64

50. Dinawari, dikutip di atas; Ibn A'tsam, dikutip di atas; Ya'qubi dikutip di atas; *Maqatil*, dikutip di atas.

harus dikaji secara terpisah.

Menurut Ibn A'tsam, ketika Hasan menemui kesulitan di Al-Mada'in, Qays bin Saad dengan 12.000 orang garis depannya sudah berada di Maskin, berhadap-hadapan dengan tentara Mu'awiyah dan menanti kedatangan Hasan. Ketika ia mendengar penyerangan terhadap Hasan, Qays berpikir lebih baik melibatkan tentaranya dalam pertempuran dengan orang Siria supaya mereka tak berkesempatan memikirkan situasi itu, yang akan membuat semangat mereka semakin merosot. Pertempuran kedua pasukan terjadi, mengakibatkan kehancuran di kedua belah pihak. Lalu datang Mu'awiyah yang berkata kepada Qays,: "Buat (sebab) apa kini engkau berperang dengan kami dan membunuh dirimu sendiri? Kami telah menerima berita yang tak diragukan lagi bahwa pemimpinmu telah ditinggalkan oleh orang-orangnya dan telah ditetak dengan sebilah belati serta berada di ujung maut. Karena itu engkau harus menghentikan perang hingga engkau menerima informasi pasti tentang situasi." Begitulah Qays dipaksa menghentikan perang dan harus menunggu berita resmi tentang kabar kejadian yang diterimanya dari Hasan sendiri. Tapi pada waktu itu pasukan telah mulai membelot kepada Mu'awiyah dalam jumlah besar. Ketika Qays menyadari pembelotan besar-besaran ini, ia menulis kepada Hasan tentang gentingnya situasi.[51]

Setelah menerima surat Qays, Hasan kehilangan semangat. Ia segera memanggil para pemimpin Irak dan orang-orang terkemuka. berbicara kepada mereka dengan rasa kesal dan muak:

"Wahai rakyat Irak, apa yang akan aku lakukan dengan orang-orangmu yang bersamaku ini? Ada surat dari Qays yang mengabarkan kepadaku bahwa bahkan orang-orang mulia *(asyraf)* dari kalangan kalian telah menyeberang ke pihak Mu'awiyah. Demi Allah betapa mengejutkan dan

---

51. Ibn A'tsam, IV, hal. 156 dst

buruknya kelakuan pihak kalian! Kalianlah orang yang memaksa ayahku untuk menerima *(tahkim)* di Shiffin; dan ketika arbitrasi yang menyebabkannya tunduk (karena tuntutan kalian), kalian berbalik menentangnya. Dan ketika ia mengajak kalian untuk memerangi Mu'awiyah sekali lagi, kalian memperlihatkan kekenduran dan keloyoan. Setelah ayahku wafat, kalian sendiri datang kepadaku dan membai'atku dengan hasrat dan keinginan kalian sendiri. Aku terima bai'at kalian dan keluar menghadang Mu'awiyah; hanya Allah yang tahu betapa aku bersungguh-sungguh untuk melakukannya (yakni alangkah aku penuh gairah dan semangat dalam menghadapi tantangan Mu'awiyah). Kini kalian berperilaku seperti dulu lagi (seperti dengan ayahku). Wahai kaum Irak, cukuplah bagiku jika kalian tidak memfitnah aku dalam agamaku, karena sekarang aku akan menyerahkan urusan ini (khilafah) kepada Mu'awiyah."[52]

Ya'qubi memberikan alasan yang sama bagi keputusan Hasan, meskipun seperti disebutkan di atas, ia meliput masalah itu hanya secara sangat ringkas.

Jika diterima, pernyataan ini sudah cukup dapat menjelaskan keseluruhan situasi dan keadaan yang membuat Hasan memutuskan untuk mengundurkan diri. Pernyataan itu jelas sekali menggambarkan bahwa Hasan, sejak awal sekali, bahkan sejak masa Shiffin, telah mencurigai watak orang Irak yang tak dapat dipegang. Dalam pertimbangan ini, mereka adalah orang-orang yang meledak-ledak, yang berbicara dengan emosi, tetapi bila datang waktu untuk bertindak dan masalah yang sulit, mereka tak pernah tegar. Fakta ini tidak secara langsung dicantumkan oleh sumber-sumber untuk peristiwa pengunduran diri Hasan, tetapi baru timbul ketika saudaranya Husain berangkat ke Irak dalam menjawab imbauan orang Kufah untuk memimpin mereka dalam pemberontakan. Semua yang menasehati Husain berkenaan dengan tanggapan positifnya terhadap imbauan orang Kufah, jelas-jelas mengingatkannya bagai-

52. *ibid.*, hal. 157

mana orang-orang Irak meninggalkan *(khadzalu)* ayah dan abangnya di saat kritis.[53] Perasaan Hasan adalah suatu gema sikap Ali terhadap mayoritas pendukung Iraknya, suatu sentimen yang ia ekspresikan berulang kali dalam khotbah-khotbahnya yang direkam dalam *Nahj al-Balaghah* dan dalam banyak sumber lainnya.

Setelah khotbahnya di hadapan para pemimpin Irak itu, orang-orang Hasan segera mengirim pesan kepada Mu'awiyah, mengabarkan tentang kesiapannya untuk mengundurkan diri. Ketika berita keputusan Hasan didengar Qays, ia berkata kepada kawan-kawannya: "Kini kalian harus memilih antara dua, berperang tanpa seorang pemimpin *(Imam)* atau membaiat kesesatan *(dhalal)* (Mu'awiyah)." Mereka menjawab: "Membaiat lebih mudah bagi kami ketimbang pertumpahan darah." Maka Qais bersama-sama dengan orang-orang yang masih bersamanya meninggalkan ajang pertempuran di Maskin menuju Kufah. Cukup mengejutkan, nama Ubaydillah bin Abbas tidak muncul samasekali dalam keterangan ini.

Beralih kepada Abul-Faraj, diceritakan, sebagaimana sudah dikutip di atas dari Ya'qubi, bahwa pemimpin 12.000 orang garis depan adalah Ubaydillah bin Abbas dan bukan Qays bin Saad. Mu'awiyah dan Ubaydillah mencapai Maskin dengan tentara mereka pada sore hari. Pada hari yang sama Hasan tiba di Al-Mada'in. Di hari kedua, setelah shalat subuh, sementara Hasan berupaya mengatasi pemberontakan pasukannya dan dianiaya, di Maskin pertarungan singkat terjadi antara Mu'awiyah dan Ubaydillah. Pada malam hari Mu'awiyah mengirim pesan kepada Ubaydillah, berkata:

"Hasan telah mengirim berita padaku tentang keputusannya untuk berdamai dan menyerahkan khilafah kepadaku. Jika engkau menyerah di bawah wewenangku, maka engkau akan diperlakukan sebagai pemimpin *(matbu')*; kalau tidak aku akan menyusup (ke dalam pasukanmu)

53. Thabari, II, hal. 220, 223, 274; Dinawari, hal 243, 299; *'Iqd*, IV, hal. 376

dan engkau hanya akan menjadi anakbuah *(tabi')*. Jika engkau bergabung denganku sekarang, aku akan memberimu satu juta dirham, setengahnya akan kubayar segera, dan setengah sisanya nanti ketika aku masuk Kufah."[54]

Di waktu malam, Ubaydillah menyelinap secara rahasia ke pihak Mu'awiyah. Pagi harinya rakyat berkumpul, menunggu kedatangannya untuk memimpin mereka dalam shalat subuh. Setelah mencari namun tak berhasil menemukannya, Qays maju sebagai imam. Kemudian ia berpidato menyerang dengan pedas Ubaydillah, ayahnya, Abbas, dan, saudaranya, Abdullah, karena watak ragu-ragu mereka. Mendengar kata-kata Qays, orang-orang memekik: "Alhamdulillah ia (Ubaydillah) telah meninggalkan jajaran kita; kita akan bangkit dan menerkam musuh kita," dan mulai mengadakan serangan. Busr bin Abi Arthath, orang kepercayaan Mu'awiyah, maju dengan 20.000 pasukan dan berteriak: "Inilah pemimpin kalian (Ubaydillah), yang telah membaiat (kepada Mu'awiyah)" dan Hasan pun telah setuju untuk berdamai. Lalu untuk apa lagi kalian membunuh diri kalian?" Qays kemudian berkata kepada orang-orangnya : "Pilihlah satu dari dua, berperang tanpa *Imam* atau membaiat orang yang menyimpang dan sesat (yakni, Mu'awiyah)." Orang-orang mengatakan bahwa mereka akan terus berperang meskipun tanpa Imam, mengadakan serangan kilat terhadap orang Siria, lalu kembali ke pangkalan mereka. Namun, ketika jelas bahwa Hasan telah setuju untuk mengundurkan diri, mereka kembali ke Kufah.[55]

Penyajian Abul-Faraj tentang peristiwa itu, yakni masa antara serangan terhadap Hasan dan pengunduran dirinya mempunyai arti penting. Waktu pembelotan Ubaydillah, dalam versinya, lebih masuk akal dan dapat difahami, yang oleh sumber-sumber lain dicatat secara Rancu. Dari keterangannya juga menjadi jelas, bahwa dari kedua saudara itu, yang membelot adalah Ubaydillah dan bukan abangnya,

54. *Maqatil*, hal. 64 dst.
55. *Maqatil*, hal. 65 dst.

Abdullah, yang namanya hanya muncul dalam keterangan Zuhri. Namun, laporan Abul-Faraj, bahwa jawaban orang-orang Irak kepada Qays adalah bahwa mereka akan terus berperang sekalipun tanpa *Imam*, harus ditolak berdasar alasan sederhana: keterangan itu berlawanan dengan seluruh sumber lain, yang secara mufakat melaporkan bahwa pasukan bermaksud menerima Mu'awiyah.

Syarat dan kondisi pengunduran diri Hasan dilaporkan oleh sumber-sumber bukan saja dengan banyak variasi tetapi juga dengan rancu dan membingungkan. Ya'qubi dan Mas'udi tidak mencantumkan syarat-syarat perdamaian samasekali. Thabari mencantumkan tiga kondisi secara langsung, dan (koreksi) keempat secara tidak langsung dalam konteks berbeda. Tiga kondisi pertama itu adalah:

1. Bahwa Hasan akan menahan lima juta dirham yang ada di *baitul-mal* Kufah.
2. Bahwa Hasan akan diberi pendapatan tahunan dari Propinsi Persia, Darabjird.
3. Bahwa Ali tidak akan dimaki dan dikutuk, sebagaimana telah dilakukan Mu'awiyah sejak awal khilafah Ali – setidak-tidaknya tidak di hadapan Hasan.[56]

Kondisi pertama, bahwa Hasan akan mengantongi lima juta dirham dari *baitul-mal* Kufah, tidak masuk akal karena dua alasan sebelumnya. Pertama, hingga pengunduran dirinya, Hasan adalah satu-satunya khalifah di Kufah. Jadi *baitul-maal* memang telah berada dalam kekuasannya.. Kedua, sumber-sumber kita sepakat bahwa Ali selalu, dengan disiplin yang ketat mengosongkan *baitul-mal* pada tiap akhir pekan. Sulit dipercaya bahwa dalam beberapa bulan saja masa jabatan Hasan,[57] terutama mengingat pengeluaran besar untuk perang dan keadaan administrasi yang berantakan (termasuk dalam hal pengumpulan pajak) akibat kematian Ali yang tiba-tiba itu *baitul-mal* Kufah telah dipenuhi dengan

56. Thabari, II, hal. 3 – 4
57. Periode terpendek yang diberikan untuk khilafatnya adalah tiga bulan, terpanjang adalah tujuh bulan.

lima juta dirham. Menarik untuk diperhatikan bahwa setelah kesenjangan panjang di mana Thabari melukiskan tindakan brutal Busr bin Abi Arthath dalam mengatur Bashrah, ia menyebut kondisi pengunduran diri keempat, yaitu bahwa "Hasan berdamai dengan Mu'awiyah dengan syarat bahwa seluruh sahabat dan pendukung Ali, di mana pun mereka berada, akan diberikan pengampunan dan jaminan keamanan bepergian."[58] Seperti akan dilihat di bawah, syarat ini direkam oleh sumber-sumber lain pada tempatnya yang sesuai.

Dalam keterangannya tentang pengunduran diri Hasan, Dinawari mencatat untuk kita kondisi-kondisi sebagai berikut:

1. bahwa tidak satu pun dari kalangan orang Irak akan diperlakukan dengan hina, dan bahwa kedamaian dan keamanan mereka semua akan dijamin, tak peduli terhadap tuduhan atau pelanggaran yang mungkin mendakwa mereka;

2. bahwa Hasan berhak atas pendapatan tahunan dari propinsi Ahwaz (bukan Darabjird seperti dalam Thabari);

3. bahwa andil istimewa harus diberikan kepada Bani Hasyim (Alawiyah dan Abasiyah) atas Banu Abdusyams (Umayyah) dalam memberikan jaminan pensiun (*'atha)* dan hadiah-hadiah.[59]

Ibn Abd al-Barr dan Ibn al-Atsir, dua penulis yang baik tentang kehidupan para Sahabat Rasul, serta beberapa sumber lain, mencatat dua syarat lagi:

1. bahwa tidak satu pun milik orang Madinah, Hijaz dan Irak yang sudah mereka miliki sejak masa Ali akan dicabut atau disita;
2. bahwa khilafah akan dikembalikan kepada Hasan

58. Thabari, 14, hal. 13
59. Dinawari, hal. 218

setelah kematian Mu'awiyah.[60]

Abdul-Faraj, seperti yang lain, tampak tak tertarik untuk merekam syarat-syarat itu secara terperinci. Menurutnya, Mu'awiyah mengirim Abdullah bin Amir dan Abdurrahman bin Samrah sebagai utusannya kepada Hasan untuk membicarakan syarat-syarat perdamaian. Atas nama Mu'awiyah, "mereka menjamin syarat-syarat perdamaian kepada Hasan yang telah disetujui Mu'awiyah: bahwa tak seorang pun dari kalangan *Syi'ah Ali* akan dianiaya, bahwa nama Ali tidak akan disebut kecuali dalam ucapan yang baik, dan hal-hal lain yang diinginkan Hasan."[61]

Keterangan yang paling komprehensif, disajikan oleh Ibn A'tsam,[62] yang tentu diambil dari Mada'ini, karena Ibn Abil-Hadid[63] mengetengahkan syarat-syarat yang hampir sama persis, dengan mengutip Mada'ini sebagai sumbernya. Menurut Ibn A'tsam, setelah insiden di Al-Mada'in dan sesudah pernyataan yang dibuat Hasan di hadapan orang-orang terkemuka Irak, sebagaimana dikutip di atas, ia mengirim Abdullah bin Naufal bin al-Harits menemui Mu'awiyah untuk mengabarkan kepadanya tentang hasrat Hasan untuk melepaskan jabatan dan untuk membicarakan syarat-syarat pengunduran diri, dengan pemimpin Siria itu atas namanya. Satu-satunya kondisi yang ditentukan Hasan terhadap Abdullah adalah pengampunan umum bagi orang-orang itu. Abdullah mencapai Maskin dan mengatakan kepada Mu'awiyah bahwa Hasan telah memberi wewenang kepadanya untuk merundingkan syarat-syarat perdamaian atas namanya, sebagai berikut:

1. bahwa khilafah akan dikembalikan kepada Hasan setelah Mu'awiyah mati;

---

60. *Isti'ab,* I, hal 355 dst. *Usd al-ghabah,* II, hal. 14, menambahkan: "dan syarat lain seperti ini." Lihat pula Ibn Hajar al-Haitsami, *Shawa'iq al-muhriqah,* hal. 134; *Al-Imamah wa's-siyasah,* I, hal 140.
61. *Maqatil,* hal. 66 dst; *Syarh,* XVI, hal. 43 dst.
62. Ibn A'tsam, IV, hal. 158
63. *Syarh,* XVI, hal 22 dst.

2. bahwa Hasan akan menerima lima juta dirham tiap tahun dari kantong negara;
3. bahwa Hasan akan menerima pendapatan tahunan dari Darabjird;
4. bahwa rakyat akan dijamin untuk saling berdamai.[64]

Mendengar ini, Mu'awiyah mengambil selembar blanko kosong, membubuhi paraf dan capnya, dan berkata kepada Abdullah: "Bawalah *carte blanche* ini kepada Hasan dan bisalah ia menulis berapa saja yang ia inginkan." Mu'awiyah meminta sahabat-sahabat disekelilingnya untuk menjadi saksi atas tanda tangan dan janjinya. Abdullah, dengan *carte blanche* dan ditemani oleh beberapaa Quraisy terkemuka, di antaranya Abdullah bin Amir, Abdurrahman bin Samrah, beserta beberapa orang-orang mulia dari kalangan orang Siria, kembali menghadap Hasan dan mengatakan kepadanya: "Mu'awiyah telah menyetujui seluruh syarat yang aku pinta dan engkau sendiri dapat menuliskan (syarat-syaratmu) di kertas kosong ini." Hasan menjawab: "Mengenai khilafah, aku samasekali tak tertarik lagi; jika aku masih mengingininya aku tidak akan menyerahkan-nya kepada Mu'awiyah. Mengenai uang, Mu'awiyah tak dapat hanya menyerahkan persoalannya kepadaku, padahal masalah (sesungguhnya) itu merupakah masalah Muslim (masyarakat)." Hasan lalu memanggil sekertarisnya dan menyuruhnya menulis: "Ini adalah syarat yang atasnya Hasan bin Ali bin Abi Thalib berdamai dengan Mu'awiyah bin Abi Sufyan dan menyerahkan kepadanya negara atau pemerintahan Ali *Amir al-Mu'minin:*

1. bahwa Mu'awiyah harus memerintah menurut Kitab Allah, *Sunnah* Rasul, dan perangai khulafa' arrasyidin;
2. bahwa Mu'awiyah tidak akan menunjuk atau mengangkat seseorang untuk jabatan khilafah sesudahnya, tetapi pilihan akan diserahkan pada *syura* kaum Muslimin;

64. Ibn A'tsam, IV, hal. 158

3. bahwa rakyat akan dibiarkan dalam kedamaian di mana pun mereka berada di bumi Allah;
4. bahwa para sahabat dan pengikut Ali, jiwa mereka, harta benda mereka, wanita-wanita dan anak-anak mereka, akan dijamin aman dan damai dalam bertindak. Ini adalah persetujuan dan perjanjian sesuai yang dibuat dengan nama Allah, mengikat Mu'awiyah bin Abi Sufyan untuk menjaga dan melaksanakannya;
5. bahwa tidak ada gangguan atau bahaya, secara rahasia atau terbuka, akan ditimpakan terhadap Hasan bin Ali atau saudaranya Husin atau terhadap seseorang dari keluarga Rasul *(Ahl Bayt an-Nabi)*. persetujuan ini disaksikan Abdullah bin Naufal, Umar bin Abi Salman dan seterusnya."[65]

Penyajian Ibn A'tsam tentang syarat perdamaian seperti dikte Hasan menyelesaikan banyak problema dan menjelaskan keterangan sumber lain yang membingungkan. Waktu pengiriman *carte blanche* Mu'awiyah kepada Hasan membingungkan, dalam Thabari, sedangkan dalam Ibn A'tsam hal ini dapat dimengerti. Thabari, Abul-Faraj dan beberapa sumber lain menyebut nama-nama Abdulah bin Amir dan Abdurrahman bin Samrah yang dikirim Mu'awiyah sebagai utusannya kepada Hasan untuk membicarakan syarat-syaat perdamaian; Ibn A'tsam, selain mengukuhkan laporan ini, ia juga menyajikan jalannya peristiwa secara saksama dan logis dari *komisi* mereka. Ibn A'tsam mencatat kondisi-kondisi itu dalam dua bagian: yang satu dipaparkan oleh duta Hasan, Abdullah bin Naufal, dan yang lain didikte Hasan sendiri, sebagaimana diceritakan di atas. Jika kedua perangkat syarat itu digabungkan bersama, dengan kekecualian dua kondisi yang pertama yang dicantumkan langsung di atas, maka itu akan sama dengan yang ditemukan berserakan dalam susunan tak teratur di dalam sumber-sumber lain. Dua kondisi pertama ini, bahwa Mu'awiyah

65. **Ibn A'tsam. IV, hal. 159 dst; *Syarh*, XVI, hal. 22 dst.**

harus memerintah menurut Qur'an, *Sunnah Nubuwah* dan perangai khulafa' ar-rasyidin, secara kuat mencerminkan kecendungan dan semangat zaman yang masih kokoh mengenai fungsi dan watak jabatan khilafah. Dalam segala kemungkinan, pengganti langsung Ali dan para khalifah *Rasyidun* tidak akan menyerahkan jabatan itu tanpa menuntut kondisi tradisional ini, paling tidak secara lahiriah, jika kita harus meragukan laporan-laporan demikian. Namun, harus dicatat bahwa sejak masa *Syura,* Ali, keluarganya serta pendukungnya selalu menekankan hanya *Sunnah* Rasul yang diikuti dan menolak untuk mengakui validitas *Sunnah* dari tiga khalifah pertama. Karena itu, mungkin sekali bahwa referensi kepada perangai para khalifah yang bajik itu ditambahkan di masa kemudian dalam usaha merukunkan *Jama'ah* sebagaimana telah kita lihat di atas. Sudah sewajarnya jika Hasan tak menentang sikap ayahnya sendiri di *Syura,* yang di dalamnya ayahnya menolak untuk menerima *Sunnah* Abu Bakar dan Umar.

Kondisi kedua – bahwa Mu'awiyah tidak boleh mengangkat seseorang untuk memangku khilafah dan membiarkan pilihan kepada *Syura* kaum Muslimin – tak menyulitkan kita untuk menerimanya. Preseden seputar pengangkatan pengganti, yang hanya perlu disahkan oleh beberapa pribadi-pribadi terkemuka, sudah diterapkan Abu Bakar ketika ia menunjuk Umar sebagai penggantinya. Bagaimanapun, keputusan Abu Bakar didorong oleh perhatian tulus demi kepentingan masyarakat Muslim secara umum, dan ia tidak menunjuk anaknya atau bahkan kerabatnya. Hal ini tidak seperti Mu'awiyah dan Bani Umayyah. Jadi pengenaan syarat ini kepada Mu'awiyah oleh Hasan merupakan akibat wajar yang alamiah dari situasi itu. Kondisi bahwa khilafah harus dikembalikan kepada Hasan setelah Mu'awiyah wafat, yang dilaporkan oleh banyak sumber, paling tidak, pasti dibicarakan. Dari surat Mu'awiyah yang dikutip di atas, kita dapat menyimpulkan dengan pasti bahwa Mu'awiyah menunjuk pada penggantian Hasan setelah dirinya sebagai kemungkinan yang besar, meski tanpa mem-

berikan perumusan jelas oleh pihaknya. Beberapa waktu kemudian, kaum Syi'ah berkumpul dan memperlihatkan ketidak sepakatan mereka tentang fakta bahwa Hasan tidak meminta jaminan cukup dan tidak berusaha mendapatkan tulisan dari Mu'awiyah bahwa yang disebut kedua akan meninggalkan untuknya khilafah setelah kematiannya.[66]

Akhirnya, butir paling menarik tampaknya adalah persetujuan Mu'awiyah terhadap amnesti penuh seluruh pengikut dan sahabat Ali. Penerimaan syarat istimewa ini membuktikan kebohongan alasan pernyataan Mu'awiyah bahwa ia berperang dengan tujuan menebus darah Utsman dan menghukum mereka yang bertanggung jawab atas pembunuhannya. Di kalangan *Syi'ah Ali* yang diberi pengampunan penuh oleh Mu'awiyah dalam syarat perjanjian dengan Hasan terdapat orang-orang seperti Amr bin al-Hamid al-Khuza'i, yang dikatakan terlibat dalam pembunuhan itu, dan Malik bin al-Asytar, yang merupakan pemimpin dari kesatuan pemberontak Kufah. Maka jelaslah bahwa alasan bagi pembunuhan balas dendam Utsman adalah, sebagaimana telah dikatakan pada halaman-halaman sebelumnya, suatu dalih yang digunakan Mu'awiyah untuk mewujudkan ambisinya merampas khilafah bagi dirinya.

Setelah persetujuan dicapai, Hasan kembali ke Kufah dan Qays bergabung dengannya. Segera setelah itu, Mu'awiyah memasuki kota bersama kekuatan penuh tentaranya. Majelis umum diadakan, dan berbagai kelompok orang, satu demi satu, membai'atnya. Sumber-sumber kita menyodorkan uraian detil tentang corak perasaan orang-orang dalam menerima Mu'awiyah sebagai penguasa baru mereka. Kebanyakan mereka mengambil sikap memanfaatkan waktu untuk menyelamatkan kepentingan mereka; yang lain tak dapat menyembunyikan ketidaksenangan mereka bahkan kebencian terhadap penguasa Umayyah ini, namun harus menyesuaikan diri dengan keadaan.[67] Ucapan-ucapan

66. Ibn A'tsam, IV, hal. 165
67. Lihat Ibn A'tsam, IV, hal. 161 – 7; *Maqatil*, hal. 68 – 73; Thabari, II.

sengit, pidato pahit dan dialog geram pihak-pihak yang berlawanan dari kedua pihak menjadikan bacaan yang menarik dan informatif, yang tak dapat diulas secara rinci di sini. Pidato Hasan yang disampaikan atas desakan Amr bin Ash dan Mu'awiyah, bagaimanapun, perlu digarisbawahi. Meskipun dikutip oleh semua sumber, pidato itu dikutip dengan kata-kata dan kandungan yang berbeda. Versi terpendek disajikan oleh Thabari dari Zuhri dan berbunyi: "Wahai saudara-saudara, Allah menuntun kalian melalui pemimpin-pemimpin kita (Muhammad dan Ali) dan menyelamatkan kalian dari pertumpahan darah melalui orang yang mengikuti keduanya, (menunjuk kepada dirinya). Sesungguhnya ini (khilafah) tidak lain hanyalah sesuatu yang bersifat sementara; barang milik duniawi ini akan terus berpindah dan berubah tangan. Allah berfirman kepada Rasul-Nya: "Dan aku tiada mengetahui, mungkin itu adalah cobaan bagi kamu dan kesenangan (duniawi) bagi kamu hingga suatu waktu (tertentu)." (Quran 21, 111).

Pada titik ini, Mu'awiyah menjadi awas dan memintanya duduk, bertanya kepada Amr bin Ash penuh celaan: "Inikah yang engkau nasihatkan kepadaku?"[68]

Mada'ini, mengutip Ibn Abil-Hadid, menyajikan lebih panjang versi pidato itu, di mana Hasan menjelaskan alasan bagi pelepasan jabatannya sebagai , selain ambisi-ambisi dan pemberontakan Mu'awiyah, sikap tak bisa dipegang dan khianat para pendukungnya. Hasan malah menunjuk pada masa Ali dan bagaimana orang-orang melalaikannya juga.[69] Sumber lain. Abul-Faraj, hanya mengutip satu kalimat dari pidato Hasan, yang berbunyi: "Khalifah (pengganti Rasul) adalah orang yang mempersembahkan dirinya di jalan Allah dan *Sunnah* Rasul, dan bukan seorang penindas dan agresor; yang kedua hanyalah raja *(malik)* yang memerintah kerajaan *(mulk)*, yang kenikmatannya sedikit dan yang kese-

---

hal. 6 – 9; Ya'qubi, II, hal. 216 dst.

68. Thabari, II, hal. 6; Ya'qubi, II, hal. 215

69. Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 28

nangannya sebentar, hanya meninggalkan bekas tak berarti di belakangnya. Aku tiada mengetahui, boleh jadi hal itu merupakan cobaan bagi kamu dan kesenangan (duniawi) bagi kamu hingga suatu waktu (tertentu)."[70] Menarik untuk dicatat bahwa jika kutipan ini benar secara historis, mungkin merupakan asal-mula penggunaan kata *mulk* (raja) sebagai pengganti khilafah (khalifah) untuk Mu'awiyah dan para penggantinya, yang digunakan oleh sejarawan Muslim dari masa yang paling dini. Terdapat banyak sekali contoh yang mencatat Mu'awiyah berkata tentang dirinya, "Aku raja pertama dalam Islam."[71]

Keterangan historis tentang keadaan yang dihadapi Hasan sejak awal khilafahnya menunjukkan bahwa pengunduran dirinya tidak didorong oleh kesenangan dan kemewahan, sebagaimana beberapa penulis modern mencoba menyalinkan kita. Sumber-sumber memastikan sebab-sebab pengunduran diri Hasan adalah karena sifat cinta damai, tidak menyukai politik dan perselisihannya, dan hasrat menghindari tumpah darah yang besar di kalangan Muslim. Apalagi, ia secara realistik, memperkirakan situasi itu dan ia menginsyafi penuh konsekuensi bencana bagi dirinya, keluarganya dan sekumpulan pengikutnya yang terpercaya bila ia berkeras menyelesaikan masalah dengan kekuatan senjata.[72] Jadi ia menerima realitas politik yang berlaku, sementara memberi waktu bagi kecenderungan pemikiran Syi'i untuk mengkonsolidasikan pengikutnya sendiri pada dasar-dasar ideologis. Ini nyata dari salah satu versi pidatonya yang dikutip di atas pada kesempatan penyerahan khilafah kepada Mu'awiyah.

Meski telah meninggalkan khilafahnya, Hasan terus dianggap sebagai pemimpin, atau *Imam* oleh orang-orang

---

70. *Maqatil*, hal. 72 dst

71. *Isti'ab*, III, hal. 1420; Ibn Katsir, *al-Bidayah wa'n-Nihayah*, VIII, hal. 135.

72. Lihat, misalnya, jawabannya kepada Hujr bahwa ia melepaskan jabatan demi menyelamatkan jiwa sekelompok kecil pengikutnya yang sejati, dalam Dinawari, hal. 220

Syi'i setelah kematian Ali. Bahkan orang-orang Syi'ah sendiri yang mengkritik tindakan mengunduran dirinya tak pernah berhenti mengukuhkan bahwa ia telah ditunjuk oleh ayahnya untuk meneruskannya sebagai Amirul-Mukminin. Rincian teori tentang imamah tak ragu lagi baru dibuat di hari kemudian, tetapi tetaplah kenyataan bahwa sepanjang Hasan hidup ia dianggap oleh Syi'i maupun seluruh anggota keluarga sebagai kepala ahli bait Ali dan Rasul. Dan hal ini sudah cukuplah bagi Syi'ah untuk menganggapnya, sepanjang sejarah, sebagai Imam kedua sesudah Ali.

Pengunduran diri Hasan sangat tidak disenangi orang-orang Irak yang telah menyokongnya dan menyokong ayahnya sebelumnya, terutama karena kebencian mereka atas dominasi Siria. Sama tak suka pula orang-orang Khawarij yang bergabung dengan Hasan untuk memerangi Mu'awiyah; adalah seorang khawarij pula yang dengan beringas menyerang Hasan ketika ia mendengar niat beliau untuk melepaskan jabatan. masih ada kelompok lain lagi, diwakili oeh orang-orang seperti Hujr bin Adi al-Kindi, yang gelisah dengan keputusan Hasan, namun dengan alasan yang lain. Grup terakhir inilah yang mewakili *Syi'ah 'Ali* yang sesungguhnya pada tahap ini. Mereka adalah orang-orang yang percaya bahwa Ali dan ahlulbaitnya-lah yang berhak atas khilafah berdasar dalil-dalil keagamaan, bertentangan dengan orang-orang yang mendukung perjuangan Ali dan kemudian Hasan karena pertimbangan politik dan ekonomi. Jadi, *Syiah Ali,* dari masa dikuasainya propinsi-propinsi oleh Umayyah di bawah Utsman, harus dibagi ke dalam dua grup berbeda, politis dan religius. Dalam perang saudara antara Ali dan Mu'awiyah, dua kelompok tersebut untuk sementara bersatu menentang musuh bersama. Tapi membesarnya kekuatan politik dan militer Mu'awiyah tak pelak lagi menyebabkan konflik; kelompok politik pendukung Hasan yang hancur dan berantakan, menyeberang berduyun-duyun ke pihak Mu'awiyah, sementara penyokong religius tetap setia pada kepercayaan mereka. Mereka kecewa dengan tindakan pengunduran diri Hasan, tetapi

mereka tetap gigih dalam ideal mereka menyangkut kepemimpinan umat. Mereka tidak kehilangan identitas sebagai grup penentang musuh-musuh Ahlu bait Rasul, bahkan sesudah dukungan politik bagi keluarga Muhammad menurun; dan mereka menolak untuk menerima[73] apa yang telah diterima suka atau tidak suka oleh pihak mayoritas, sebagai akan kita lihat di bawah.

Di kemudian hari, ketika peristiwa-peristiwa awal Islam ditulis secara sistematik, baik sejarawan dan ahli hadis Sunni maupun Syi'i menerangkan aksi Hasan dengan ungkapan "tindakan yang berhasil"; melalui tindakannya tersebut ia mendamaikan partai-partai yang bermusuhan. Tahun pengunduran dirinya dikenal sebagai *Am al-Jama'ah*, tahun *Jama'ah.* Ada sebuah hadis yang dikatakan berasal dari Nabi yang berbunyi: "Putraku ini adalah tuan *(sayyid)*, dan ia akan menyatukan dua cabang Muslim."[74] Hadis ini mencerminkan usaha-usaha paruh kedua dan awal abad kedua ketika "tubuh sentral", atau *Jama'ah,* tengah muncul dari situasi rancu lalu merefleksikan kecenderungan yang melalui situasi tersebut "tubuh sentral" ini terbentuk. Kaum Syi'i kemudian membela aksi Hasan terhadap orang-orang ekstrim yang menyalahkan pengunduran dirinya itu. Di pihak lain, Sunni menerima penjelasan yang kiranya sesuai dengan kebutuhan mereka untuk rekonsiliasi antara dua grup bertentangan itu: partai Utsman, kini diwakili Mu'awiyah, dan partai Ali, diwakili anaknya Hasan. "Tubuh sentral" ini belakangan mendapat gelar *Jama'ah* (secara umum diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai cabang "orthodox") dalam Islam yang meninggalkan dan mencap sebagai sektarian, orang-orang yang tak dapat dan tak setuju mengikutkan diri mereka dalam formula rujuk ini.

---

73. Ibn A'tsam, IV, hal. 164 dst; *Maqatil*, hal. 67 dst; Ya'qubi, II, hal. 216 dst; Dinawari, hal. 220 dst; *Isti'ab*, I, hal. 387 dst.

74. *Usd al-ghabah*, II, hal. 13 dst; *Isti'ab*, I, hal. 384; Bukhari, *Shahih*, II, 198, Thabari, II, hal. 199; Jahiz, *Rasa'il*, "Risalah fi Bani Umayyah," hal. 65; 'Amili, *A'yan*, IV, hal. 54

Meskipun Hasan mencegah penyelesaian konflik itu dengan jalan kekerasan, dan menyerahkan khalifah bagi Mu'awiyah, namun dengan cara itu ia tidak mengobati keretakan umat. Kenyataannya, pengunduran dirinya memiliki konsekuensi jauh bagi perkembangan Syi'isme di kemudian hari. Sebelumnya, paling tidak dari segi nama saja ia adalah kepala tubuh sentral umat. Namun kini peristiwa-peristiwa berkembang ke arah berlawanan, dan cabang Utsmaniyah, dengan Mu'awiyah sebagai kepalanya, menjadi tubuh utama, sementara *Syi'ah Ali* diciutkan hingga hanya memerankan partai oposisi yang kecil dan karena itu dipojokkan ke dalam kedudukan sektatian. Juru bicara oposisi ini bukanlah Hasan sendiri, melainkan Hujr bin Adi dan partainya. Didukung oleh sejumlah Syi'i Kufah yang gigih, ia tak pernah berhenti memprotes Mu'awiyah dan praktek pengutukan Ali di mimbar-mimbar oleh orang-orang pemerintah – suatu kebijaksanaan yang dilakukan Mu'awiyah sebagai langkah propaganda.

Periode sembilan tahun antara pengunduran diri Hasan tahun 41/660 dan kematiannya tahun 49/669 adalah masa di mana perasaan dan kecenderungan Syi'i melewati tahap-katakanlah, bawah tanah. yang menggebu-gebu, tanpa aktivitas yang mencolok mata di atas permukaan. Survai historis terhadap periode ini bagi perkembangan ideal Syi'i sangatlah sulit, karena sumber-sumber kita bisa dibilang bungkam. Namun yang pasti periode ini tidak sepenuhnya bebas dari suara-suara, yang timbul di sana-sini pada kesempatan tertentu, yang menyokong ahlu bait Rasul dan menentang pemerintahan Mu'awiyah. Mulai saat ini dan seterusnya kita mendengar individu atau kelompok kecil, terutama dari Kufah, mengunjungi Hasan dan Husain dan memohon mereka untuk bangkit memberontak, namun mereka tak pernah menanggapi.[75] Kebungkaman Syi'i selama periode ini mungkin diakibatkan dua faktor. Pertama, cengkeraman Mu'awiyah ke seluruh empirium me-

75. Dinawari, hal. 220 dst.

lalui pasukan Siria yang dilatih dan setia kepadanya, yang terlalu kuat untuk membiarkan kebangkitan apa pun; dan kedua, gerakan Syi'i tidak cukup terorganisasi untuk bertindak melawan kekuatan raksasa sedemikian itu. Tetapi berjalan melalui proses evolusi alamiah hingga terbentuk dukungan luas dan kemudian menerjemahkan diri ke dalam aksi. Alhasil, Mu'awiyah sadar betul tentang kuatnya sentimen Syi'ah di kalangan bagian tertentu penduduk Kufah, dan ia mengambil berbagai langkah untuk mencegah kerusuhan. Segera sesudah menguasai Kufah, ia memindahkan beberapa suku yang setia kepada ahlu bait Ali dari kota itu, menggantikan mereka dengan orang dari Siria, Bashrah dan Al-Jazirah yang loyal kepadanya.[76]

Setelah pengunduran dirinya, Hasan meninggalkan Kufah dan tinggal di Madinah, menjalani masa pensiun tanpa melibatkan diri dalam politik. Sikapnya dapat difahami dari kenyataan bahwa selama perjalanan kembali ke Madinah, di Al-Qadisiyah, ia menerima surat dari Mu'awiyah yang memintanya untuk ambil bagian dalam operasi militer melawan pemberontakan Khawarij yang telah berkobar. Hasan menjawab bahwa ia telah berhenti berperang melawan Mu'awiyah untuk membiarkan rakyat hidup dalam kedamaian, dan bahwa ia tidak akan ikut dalam operasi militer.[77] Sikap pasif dan menarik diri terhadap Mu'awiyah ini ia pertahankan sambil menenangkan orang-orang Syi'i yang mengunjunginya untuk mengekspresikan perasaan getir mereka terhadap penguasa Bani Umayyah pada kesempatan-kesempatan tertentu.

Hasan tak hidup lama. Ia meninggal tahun 49/669, lama sebelum rivalnya. Mu'awiyah mengambil khilafah dari Hasan pada usia 58 tahun dan meninggal tahun 60/680 pada umur 77 tahun, sementara Hasan tatkala pengunduran dirinya baru berusia 38 tahun dan wafat dalam usia 45 atau

76. Thabari, I, hal. 1920
77. Baladzuri, *Ansab*, IVA, hal. 138; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 14. Juga lihat Vaglieri, *art.* *EI*^{2} "Hasan"

46 tahun. Perbedaan usia ini perlu diperhatikan, khususnya bila kita membaca rencana ambisius Mu'awiyah untuk melestarikan khilafah bagi ahlu baitnya sendiri dan mengangkat putranya Yazid sebagai putra mahkota. Hal ini mustahil, karena persyaratan yang dibuat Hasan ketika menyerahkan jabatan kepada Mu'awiyah memang memustahilkan hal itu. Melihat perbedaan usia yang jauh, Mu'awiyah berupaya agar Hasan mati lebih dulu. Untuk melaksanakan rencananya dan memenuhi nafsunya, Mu'awiyah harus mencabut Hasan dari pandangan. Mayoritas sumber kita, baik Sunni maupun Syi'i, sejarawan dan ahli hadis, melaporkan bahwa sebab kematian Hasan adalah diracuni oleh salah satu istrinya, Ju'dah bi al-Asy'ats.[78] Diriwayatkan bahwa Mu'awiyah membujuknya untuk melakukan perbuatan khianat dengan janji sejumlah besar uang dan akan mengawinkannya dengan anaknya Yazid. Setelah ia merampungkan tugasnya, Mu'awiyah membayar uang yang dijanjikan tetapi menolak mengawinkannya dengan Yazid, dengan mengatakan bahwa ia menghargai hidup putranya.[79] Melimpahnya bukti sejarah, hasrat Mu'awiyah mengangkat anaknya sebagai pengganti yang ia lakukan segera setelah Hasan meninggal, ditambah dengan banyak jejak lain yang ditemukan dalam sumber-sumber itu, membuat sangat mungkin bahwa Mu'awiyah-lah yang menjadi penghasut peracunan itu, meskipun hal ini barangkali tidak akan pernah dapat dipastikan. Namun, fakta bahwa sebab kematian Hasan adalah racun, yang diatur oleh istrinya Ju'dah, merupakan kebenaran sejarah yang tak syak lagi. Menurut pernyataan Hasan sendiri, ini adalah yang ketiga kalinya ia diracuni, dan waktu ini terbukti fatal. Sumber-sumber kita juga mengatakan kepada kita bahwa setelah menerima berita kematian Hasan, Mu'awiyah tak

---

78. Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 426 dst; *Maqatil*, hal. 73 dst; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 10 dst, 17; *Isti'ab*, *I*, *hal. 389*, *Usd al-ghabah*, II, hal. 14; Ya'qubi, II, hal. 225, Ibn Khallikan, *Wafayat*, II, hal. 66.

79. Mas'udi, *Muruj*, II, hal. 427; *Maqatil*, hal. 73; Hadid, *Syarh*, XVI, hal. 11

dapat menyembunyikan perasaan leganya dan bahkan bersuka ria serta mengeluarkan pernyataan mengejek kepada Ibn Abbas.[80] fakta lain yang dicatat berbagai sumber secara berbarengan adalah bahwa segera setelah Hasan wafat, Mu'awiyah memulai proses nominasi Yazid sebagai penggantinya,[81] sebagaimana akan dilihat di bawah.

Sementara Mu'awiyah mengambil kesempatan dari kematian Hasan untuk meneruskan rencananya mengamankan pengangkatan Yazid ke tampuk khilafat, Syi'i Kufah, di pihak lain, menemukan kesempatan yang baik untuk melakukan tawaran lain untuk memulihkan khilafah kepada ahlu bait Ali. Segera setelah Syi'i Kufah mendengar kewafatan Hasan, mereka mengadakan rapat di rumah Sulaiman bin Shurad al-Khuza'i dan menulis surat panjang kepada Husain. Dalam surat itu, setelah mengungkapkan duka cita dan belasungkawa terhadap kematian "putra *washi*, putra dari putri Rasul, dan panji tuntunan", mereka mengajak Husain untuk bangkit melawan Mu'awiyah dan meyakinkannya bahwa mereka akan siap mengorbankan jiwa demi mencapai tujuannya. Bagaimanapun, Husain yang menghormati perjanjian saudaranya dengan Mu'awiyah, menolak beraksi dan menasihati mereka untuk mundur dari agitasi dan tetap tenang di rumah mereka sepanjang Mu'awiyah masih hidup.[82]

Alhasil, orang-orang yang paling antusias di kalangan Syi'i tak dapat berdiam diri lagi. Hujr bin Adi al-Kindi dan kawan-kawannya, yang tidak pernah menyerah atas ideal Syi'i mereka, kini keluar memberontak terhadap Mu'awiyah dan panglimanya, Ziyad b. Abi Sufyan, yang memerintah Kufah dan Bashrah setelah kematian gubernur Kufah, Mughirah bin Syu'bah, pada tahun 51/671. Pemberontakan

---

80. Dinawari, *Akhbar*, hal. 222; Ya'qubi, II, hal. 225; *'Iqd*, IV, hal. 361; Mas'udi, dikutip di atas.
81. Ibn A'tsam, IV, hal. 206, 224 dst; *Maqatil*, hal. 73; Ya'qubi, II, hal. 228; *Isti'ab*, I, hal. 391.
82. Ya'qubi, II, hal. 228; Dinawari, hal. 221

itu dilaporkan secara terperinci oleh sumber awal dan mengungkapkan perasaan Syi'i yang kuat kemunculan kembalinya pada tahap ini. Meskipun demikian hal itu hampir tidak mempunyai akibat penting atau fikiran secara militer. Kenyataan bahwa banyak karya awal mempersembahkan fasal-fasal yang panjang untuk Hujr[83] menunjukkan bahwa episode itu bukannya tidak mempunyai proporsi yang berarti dalam peristiwa-peristiwa revolusioner Islam Awal.

Dikatakan kepada kita bahwa para Syi'i yang gigih ini telah memprotes secara konsisten tidak hanya terhadap pengutukan Ali, tetapi juga terhadap pemerintahan Mu'awiyah, yang mereka anggap perampok hak-hak ahlu bait Ali atas khilafah. Slogan mereka yakni "khilafah tidak sah dan haram kecuali bagi keluarga Abu Turab."[84] Sementara Ziyad sendiri berada di Bashrah, dan Kufah diatur oleh deputinya Amr bin Huraits, mereka berulangkali pergi ke masjid mencela Mu'awiyah dan Ziyad di depan umum. Ketika Amr mencoba memperingatkan mereka di salah satu khotbah Jum'at tentang akibat dari pemberontakan terbuka ini, mereka melemparinya sehingga ia tepaksa berlindung di gubernuran.[85] Jumlah orang-orang yang memamerkan dukungan mereka bagi tujuan Syi'i dapat ditimbang dari laporan bahwa "mereka biasa menduduki sebagian masjid Kufah."[86] Dapat dicatat bahwa masjid Kufah mempunyai kapasitas 40.000 orang.

Menerima laporan tentang situasi yang menggelisahkan dari wakilnya, Ziyad bergegas kembali ke Kufah. Mulanya sang gubernur mengirim beberapa pemimpin suku Yaman yang berkecenderungan Syi'i yang dengan mereka ia telah

---

83. Lihat Thabari, II, hal. 111 – 55; Baladzuri, IVA, hal. 211 – 36; *Aghani*, XVII, hal. 78 – 96; Dinawari, hal. 223 – 5; *Isti'ab*, I, hal. 329 – 33.
84. Thabari, II, hal. 131; Dinawari, hal. 223 dst; *Aghani*, XVII, hal. 79 dst.
85. *Aghani*, XVII, hal. 81; Baladzuri, IVA, hal. 214
86. *Aghani*, XVII, hal. 81, Baladzuri, IVA, hal. 214

mencapai kesepakatan memperingatkan Hujr tentang tindakan-tindakan yang dilakukannya. Sumber-sumber membawa cukup bukti bahwa sejak Ziyad mengambil alih jabatan gubernur Kufah tahun 51/671 ia selalu berusaha sedapat mungkin menjinakkan Hujr. Ziyad telah menawarkan kepadanya kursi dalam dewan administrasinya dan akan menaikkan posisi Hujr dalam suku Kinda. Namun, tak ada yang dapat mengubah sikap Hujr. Malah, jika problema itu dipandang sebagai bersifat politik, maka harus ditunjukkan bahwa hampir seluruh konsesi politik dan persembahan material telah ditawarkan sang gubernur demi memuaskan Hujr. Selanjutnya, penolakannya terhadap konsensi apa pun yang ditawarkan sang gubernur kepadanya dengan nada berbaik hati tak mungkin melibatkan aspirasi Hujr untuk kekuasaan pribadi yang lebih jauh. Ia justru sudah terlalu tua. Bahkan sekalipun ia telah berhasil membawa Syi'ah ke tampuk kekuasaan dengan menjadikan Husain sebagai khalifah, kedudukannya tidak akan lebih baik daripada yang pernah diperoleh di masa Ali. Keuntungan pribadi demikian sudah ditawarkan kepadanya oleh Ziyad, tapi ia menolaknya dengan tegas. Dalam analisis terakhir. Kita tidak punya pilihan lain kecuali menyetujui bahwa satu-satunya motif Hujr adalah keyakinan religius dan kepercayaan yang tak tergoyahkan dalam kepemimpinan *Ahl al Bayt.* Para pemimpin suku, sebagian dari mereka teman lama Hujr, yang diutus untuk menjadi penengah dan juru damai, gagal dalam usaha mereka, tetapi tetap meminta sang gubernur memperlakukannya dengan lunak.[87] Ini menunjukkan respek yang dalam dan penghormatan yang tinggi mereka terhadap Hujr. Orang tak dapat membayangkan para pemimpin kabilah membela seorang yang haus kekuasaan secara politik di dorong nafsu pribadi ataupun mempertahankan seorang pengacau yang dapat menantang atau mengabaikan kepemimpinan mereka sendiri. Mereka akan, di pihak lain, membela seseorang yang

87. Ibn Sa'd, VI, hal. 219

keyakinan religiusnya mendalam sesuai dengan mereka dan yang memiliki keberanian moral untuk membela prinsip-prinsipnya.

Ziyad menolak mendengar dalih mereka bagi Hujr dan mengirim polisinya untuk meringkusnya. Tapi pendukung aktif Hujr cukup banyak untuk memukul mundur mereka. Menyadari keseriusan situasi, Ziyad segera mengundang orang-orang terkemuka dan para pemimpin, khususnya dari kabilah Yaman, dan menyampaikan kepada mereka bahwa orang-orang merekalah yang menyokong Hujr, dan jika mereka tidak mundur, Ziyad akan memanggil pasukan Siria untuk melabrak habis. Sebuah ungkapan pidato Ziyad yang dikutip sumber-sumber adalah yang paling berhasil menggambarkan karakter dan sikap para pemimpin suku Kufah ini. Menurut Thabari, Ziyad berkata: "Tubuh kalian bersama aku, tapi kasih dan gairah kalian bersama Hujr."[88] Abul-Faraj mengutip pernyataan dia secara agak terperinci sebagai berikut: "Tubuh kalian bersama aku, tetapi gairah kalian bersama orang dungu yang dikerumuni oleh lalat ini (yakni oleh orang-orang yang seperti lalat-lalat, mengelilingi suatu objek); kalian bersama aku, tapi saudara-saudara, anak-anak dan anggota suku kalian bersama Hujr."[89] Khawatir kehilangan kedudukan mereka, para pemimpin kabilah Kufah sekali lagi memperlihatkan kelemahan karakter mereka dan membujuk anggota klan mereka untuk tidak mengumpankan diri mereka pada senjata orang Siria. Meski mayoritas orang yang mengerumuni Hujr akhirnya meninggalkannya, masih terdapat kelompok dengan jumlah cukup yang menolak meninggalkannya dan menentang penangkapan Hujr. Ziyad terpaksa memanggil tentara reguler, pasukan istimewa yang dipilih dari kesatuan Yaman di Kufah, untuk menghadapi situasi.

Tugas itu tak mudah. Bagaimanapun, Ziyad tidak hanya silau oleh prestise pribadi dan dukungan luas yang

88. Thabari, II, hal. 117; Baladzuri, IVA, hal. 214
89. *Aghani*, XVII, hal. 82

diperoleh Hujr di kalangan massa rakyat Kufah, tapi juga takut terhadap komplikasi kesukuan. Sebagai seorang politisi yang trampil dengan kemampuan luar biasa dalam menangani pemberontakan, Ziyad dengan pandai melibatkan kabilah-kabilah Yaman yang merupakan kabilah kabilah Hujr sendiri dalam operasi tersebut. Dalam hal ini Ziyad menghindari bahaya besar berupa konflik serius antara kelompok-kelompok suku Nizari dan Yamani. Ia mengadu domba antara suku-suku Yaman sendiri, dan menteror para anggota dan orang-orang terkemuda suku Kinda, suku Hujr mengancam mereka dengan maut dan kehancuran harta benda jika mereka tidak menyerahkan Hujr kepadanya. Keterangan panjang lebar tentang episode ini yang disajikan Abu Mikhnaf dan awal otoritas lain, sebagaimana dicatat oleh Thabari dan Abul-Faraj, sangat menarik dalam banyak hal. Ini mengungkapkan bagaimana kepentingan-kepentingan pribadi para pemimpin suku dieksploitasikan untuk membuat mereka bertindak menentang aspirasi religius mereka sendiri, bagaimana persaingan pemimpin suku diadu satu dengan yang lain, bagaimana pendukung Hujr dipaksa, dan bagaimana akhirnya Ziyad berhasil menangkap salah sorang pemimpin Syi'i Kufah yang paling dihormati dan menekan gerakan yang berakar dalam.

Di samping Hujr, tiga belas orang terkemuka Syi'i dikepung dan diringkus.[90] Suku-suku empat belas orang yang ditangkap itu dirinci sebagai berikut: Kinda, dua orang; Hadhramaut, satu; 'Abs, dua; Khats'am, satu; Bajilah, dua; Rabi'ah, satu; Hamdan, satu; Tamim, tiga; dan Hawazin, satu. Menarik untuk diperhatikan bahwa dari kempat belas orang ini, delapan orang berasal dari berbagai suku Yaman – Kinda, Hadhramaut, Khats'am, Bajilah dan Hamdan – dan enam dari suku Nizari Utara – 'Abs, Rabi'ah, Tamim dan Hawazin. Hal ini memperlihatkan dimensi gerakan, dan menunjukkan bahwa perasaan, Syi'i di Kufah tidak terbatas hanya pada orang Yaman saja.

90. Lihat Thabari, II, hal. 117 dst; 136

Ziyad memutuskan untuk mengirim tawanannya ke Siria untuk diselesaikan oleh Mu'awiyah. Bersama mereka ia harus mengirim bukti tuduhan yang semestinya dengan saksi mata. Karena itu ia memanggil empat orang ketua dari empat divisi administratif penduduk Kufah.[91] Para pemimpin ini merinci tuduhan-tuduhan terhadap Hujr sebagai berikut:

1. "Hujr mengumpulkan orang-orang di sekelilingnya dan mencerca serta mengutuk khalifah;
2. Ia mendesak rakyat untuk memerangi *Amirul-Mukminin;*
3. Ia menciptakan kekacauan di kota dan mengusir gubernur khalifah;
4. Ia percaya dan mempropagandakan klaim bahwa khilafah tidak sah kecuali dalam keluarga Abu Thalib;
5. Ia berpidato bahwa Abu Turab (Ali) bebas dari seluruh tuduhan, ia menyanjungnya dan ia mendesak orang untuk mencintai dan menghormatinya;
6. Ia mengajak menarik diri dari, dan menolak, musuh-musuh Ali dan orang-orang yang memeranginya;
7. Dan orang-orang yang bersamanya adalah para pemimpin dari para pengikutnya dan punya pendapat sama."[92]

Dakwaan yang ditulis dalam dokumen ini oleh empat ketua Kufah tak ragu lagi akurat dan mewakili pikiran, perasaan dan aktifitas Hujr dan sekutu-sekutunya. Dokumen ini, yang tampak terpelihara tanpa adanya usaha untuk memalsukan atau memberangus isinya, menyajikan pada kita gambaran paling jelas tentang posisi religius Syi'i di masa

91. Setelah menguasai Kufah, Ziyad mengelompokkan kembali seluruh penduduk ke dalam empat wilayah administratif dan menunjuk seorang kepala pilihannya sendiri untuk mengetuai masing-masing wilayah. Hal ini telah dibicarakan di Bagian 5 dalam hubungan dengan perkiraan umum tentang situasi di Kufah.
92. Thabari, II, hal. 131; *Aghani*, XVII, hal. 89

Hujr, perasaan dan aspirasi mereka, cinta mereka terhadap ahlu bait Ali serta kebencian mereka terhadap Mu'awiyah sebagai perampok kekuasaan.

Namun, Ziyad tak menyukai daftar dakwaan itu. Alasannya, yang dicatat dengan sangat gamblang oleh sumber-sumber, sangat penting untuk dicatat karena menyoroti situasi yang sesungguhnya. Sebagaimana kata Ziyad setelah meneliti dokumen itu: "Kupikir tuduhan ini kurang meyakinkan; aku ingin bukti dari lebih banyak saksi. Bukan hanya oleh kesaksian empat tetua ini."[93] Tuduhan yang dipaparkan dalam dokumen asli hampir semata-mata menyangkut perjuangan Syi'i Hujr dan cintanya kepada ahlu bait Ali. Ziyad beranggapan tidak banyak orang Yaman yang ingin dijadikan saksi atas tuduhan tersebut, akan suka menandatangani, berdasar alasan aktivitas Hujr dalam memperjuangkan cita-cita Syi'i. Kebanyakan orang-orang Yaman condong memiliki kecenderungan Syi'i, tentu saja dengan tingkat tanggung jawab praktis yang berbeda-beda. Lagi pula, tampaknya, Ziyad ragu-ragu melaporkan secara resmi kepada Mu'awiyah tentang peraaan Syi'i yang sangat kuat dan begitu terbuka didemonstrasikan di Kufah sedangkan ia adalah gubernur propinsi itu. Sungguh merupakan suatu kedudukan istimewa baginya untuk bisa menjabat gubernur Kufah dan Bashrah sekaligus, suatu kehormatan yang tak pernah dinikmati pejabat mana pun.

Akibatnya, tuduhan lain disiapkan, sebagai berikut:

1. "Hujr bin Adi telah membatalkan baiatnya kepada Khalifah;
2. Ia telah menyebabkan perpecahan dalam umat;
3. Ia mencerca Khalifah;
4. Ia mengajak perang dan menciptakan persilisihan;
5. Ia mengumpulkan orang-orang dan mendesak mereka untuk membatalkan bai'at kepada *Amirul-Mukminin* dan mendepaknya dari jabatan;
6. Ia tidak percaya kepada Tuhan."[94]

---

93. Thabari, dikutip di atas; *Aghani*, dikutip di atas.
94. Thabari, II, hal. 132; *Aghani*, dikutip di atas; Baladzuri, IVA, hal. 221

Perbedaan antara dua dokumen cukup jelas. Apabila tuduhan yang dipaparkan dalam dakwaan pertama berpusat pada aktivitas Hujr dan pemberontakan terbuka demi tujuan Syi'i, maka yang kedua menekankan pemberontakan terhadap negara dan wewenang Mu'awiyah, dengan tidak menunjuk pada gerakan Syi'i. Dokumen pertama menempatkan tekanan lebih pada cinta tak tergoyahkan Hujr terhadap Ali dan kesetiaannya pada keluarganya berdasar alasan keagamaan; yang kedua menggantikan dakwaan ini dengan tuduhan bahwa Hujr tidak percaya kepada Tuhan, yang menurut preseden yang ditegakkan Abu Bakar memberikan dasar kuat untuk eksekusi. Seluruh bukti yang ada pada kita, tak ragu lagi, menunjukkan bahwa tuduhan yang ada dalam dokumen pertama terjamin keotentikannya, sedangkan dakwaan kedua merupakan pemahaman karena alasan yang diuraikan di atas. Ini menerangkan laporan bahwa Mu'awiyah ragu-ragu dalam menerima dakwaan itu dan bimbang untuk mengambil aksi drastis terhadap Hujr. Lagi pula sebagaimana akan dilihat dibawah satu-satunya kondisi yang diberikan Mu'awiyah bagi para pemimpin Syi'i untuk menyelamatkan jiwa mereka adalah bahwa mereka harus mengutuk dan menolak Ali. Ini juga menunjukkan bahwa pelanggaran mereka yang utama adalah aktivitas pro-Syi'i, dan bukan kejahatan menentang negara dan Khalifah sebagaimana dicantumkan dalam dokumen kedua.

Hampir tak perlu diperdebatkan bahwa Hujr tak ayal lagi dianggap rakyat Kufah sebagai pemimpin Syi'i yang gigih dan antikompromi. Ia juga dianggap Muslim yang sangat saleh. Kenyataan ini bahkan juga diakui oleh mereka yang tidak menganut pandangan Syi'i. *Qadhi* Syuraih bin Harits menulis kepada Mu'awiyah: "Aku bersaksi bahwa Hujr adalah Muslim yang saleh, khusyuk dalam shalat; ia mengeluarkan zakat, melaksanakan puasa di bulan Ramadhan dan selalu menunaikan haji dan umrah dan sesungguhnya ia mempunyai tempat yang tinggi dalam Islam."[95]

95. Baladzuri, IVA, hal. 222 dst; Thabari, II, hal. 137

Alhasil, Ziyad memanggil orang untuk menjadi saksi pada keotentikan dakwaan (yang dirinci pada dokumen kedua). Tujuh puluh orang, dari mereka ini empat puluh lima orang dicatat secara khusus, dilaporkan telah menandatangani dokumen itu.[96] Sebagian dari paraf ini jelas dipalsukan, seperti ditunjukkan secara umum oleh sumber-sumber yang mendaftar nama-nama tersebut. *Qadhi* Syuraih protes dalam suratnya kepada Mu'awiyah bahwa ia tak pernah menandatangani dokumen itu dan bahwa namanya dibubuhkan tanpa sepengetahuannya. Sebagian lagi belakangan menyesal karena turut menandatangani. Kesemuanya ini membuktikan bahwa Ziyad telah menekan mereka untuk menjadi saksi.[97]

Ketika orang-orang tahanan sampai pada Mu'awiyah, Berbagai suku beramai-ramai menekan Mu'awiyah agar membebaskan anggota klan mereka. Tujuh dari empat belas tahanan dibebaskan lewat usaha dan pengaruh kerabat mereka. Hujr dan enam orang lainnya tak akan dibunuh jika mereka mau mengutuk dan mencela Ali di depan umum. Penjagal Mu'awiyah berkata kepada mereka: "Kami diperintahkan memberi peluang kepada kalian untuk menyelamatkan diri kalian dengan mencela Ali dan mengutuknya; jika kalian menolak, kami akan membunuh kalian." Hujr dan enam orang lain dengan tegar menjawab: "Demi Allah, kami tidak akan melakukannya." Akhirnya mereka dipancung.[98]

Kenyataan bahwa orang-orang ini rela mengorbankan nyawa ketimbang mencela Ali merupakan masalah yang tak dapat diangap sepele: pasti ada makna yang lebih dalam dari sekedar kepentingan politik. Sejarah agama berisi penuh dengan manusia-manusia yang lebih memilih mati daripada mengganti iman mereka, dan sejarah manusia tak

96. Thabari, II, hal. 133 dst; juga, dengan beberapa variasi, Baladzuri, IVA, hal. 221 dst; *Aghani*, XVII, hal. 89 dst.
97. Lihat sumber-sumber yang disebut dalam catatan 95 di atas.
98. Thabari, II, hal. 140; *Aghani*, XVII, hal. 92 dst; Baladzuri, IVA, hal. 224

dapat diterangkan hanya dalam acuan politik dan ekonomi. Membaca sejarah hanya dalam kerangka material sesungguhnya merupakan gejala historiografi modern yang patut disesalkan. Di pihak lain, menerima kesadaran keagamaan dalam satu hal dan menolaknya dalam hal lain sekalipun keadaannya serupa adalah contoh prasangka yang sama menyesalkannya. Tak ragu lagi, dalam banyak kasus gerakan-gerakan populer dalam masyarakat, manusia didominasi oleh faktor politik atau ekonomi, namun tidak kurang pula contoh-contoh di mana kesadaran individu telah melampaui pertimbangan-pertimbangan tersebut. Hujr tentu salah satu dari contoh ini. Ia bukan saja diberi peluang untuk menyelamatkan jiwanya, tetapi juga ditawari, oleh Ziyad kekuasaan politik dan keuntungan ekonomi. Ia menolak. Baginya memenuhi permintaan ini dengan mencela dan mengutuk Ali berarti mencela imannya sendiri. Implikasi politik dalam episode ini hanya dapat dilihat apabila pertimbangan politik ditambahkan pada sasaran keagamaan. Jadi perkara Hujr mengenai siapa yang harus menjadi khalifah bukanlah persoalan ekonomi atau politik: ia percaya dan siap mati demi, sebagaimana yang dilakukannya, gagasan mengenai keistimewaan yang dikaruniakan Allah kepada keluarga Rasul, yang menjadikan mereka secara khusus layak memimpin.

Oleh sebab itu Hujr dan sahabat-sahabatnya harus dianggap sebagai wakil Syi'i pertama yang menyuarakan opini mereka dalam mendukung Ali segera sesudah kematian Rasul. Dan mereka adalah perintis gerakan perkembangan progresif yang segera mengkristal menjadi bagian masyarakat Muslim yang berkembang penuh. Ia seorang sahabat Rasul yang istimewa, disegani secara luas karena kesalehan dan ketakwaan dalam beragama, meskipun ia adalah tokoh *Syi'ah* Ali. Nasib tragisnya membangkitkan gelombang duka dan goncangnya kota-kota suci. Bahkan janda Nabi, Aisyah, dan Abdullah bin Umar dengan suara keras memprotes eksekusinya.[99] Menarik untuk dicatat bahwa tragedi

99. Thabari, II, hal. 145; *Isti'ab*, I, hal. 229 dst; Baladzuri, IVA, hal. 22.

Hujr memprakarsai martirologi Syi'ah. Kematiannya diratapi dengan aneka elegi yang berkembang dalam khazanah literatur Islam Syi'ah. Tentu saja yang paling merasakan tragedi itu adalah orang Kufah. Perasaan mereka dicengkeram oleh trauma yang mendalam dan membuahkan reaksi serius. Mereka mengutus delegasi menghadap Husain di Madinah dan mendesaknya memimpin pemberontakan bersenjata melawan Mu'awiyah. Husain mengabaikan permintaan itu dengan advis yang sama seperti dulu,[100] Mu'awiyah bukan tidak sadar tentang tawaran pada Husain. Ia gusar dengan aktivitas-aktivitas demikian, khususnya ketika ia menerima surat dari gubernurnya di Madinah, Marwan bin Hakam yang memperingatkan bahwa usutan yang dikirim dari Kufah sedang berada di Madinah dan sering berkumpul dengan Husain. Sang Khalifah mengirim surat ancaman kepada Husain sebagai peringatan, tapi Husain dalam jawabannya mempertahankan sikap netral yang sama terhadap aturan permainan yang berlaku dan meyakinkan Mu'awiyah bahwa ia akan terus menghormati perjanjian saudaranya.[101]

Kecuali pemberontakan Hujr, yang ditekan melalui tindakan keras, periode antara kematian Hasan dan kematian Mu'awiyah lagi-lagi merupakan periode diam dalam sejarah gerakan Syi'i. Kesan umum yang kita peroleh dari sumber-sumber adalah keadaan tegang dan siap siaga di kedua pihak. Sikap prihatin Mu'awiyah terhadap potensi kebangkitan Syi'i diungkapkannya dengan tindakan-tindakkan ekstremnya terhadap Hujr dan pemberontakannya yang terbatas tetapi cukup serius. Kenyataan bahwa Mu'awiyah yang terkenal dengan diplomasi lihainya dalam meraih tujuan-tujuannya, harus bertindak dengan cara-cara bengis terhadap simpatisan Syi'i, merupakan sikap yang barangkali bersumber dari kekhawatiran bahwa gerakan

228, 229 dst.

100. Dinawari, hal. 224

101. *ibid.*

Syi'i yang berakar dalam khususnya di Kufah yang didalamnya kelompok itu telah sangat kuat. Di pihak lain, penolakan Husain yang berulang kali untuk membakar gairah semangat orang Kufah agar melancarkan pemberontakan terbuka, menyibak sikap hati-hatinya dan kesadarannya untuk tidak memberi Mu'awiyah alasan apa pun untuk melenyapkan sama sekali para pendukung ahlu bait Ali. Sepanjang periode ini, Mu'awiyah tampak mencoba menghancurkan, dengan dalih yang paling kecil sekalipun, para pengikut Ali yang tak dapat dibeli atau diintimidasi agar tunduk sampai persoalan ini dapat dituntaskan, kalau tidak, kendali Bani Umayyah terhadap khilafah tidak aman.

Bukan mustahil bahwa salah satu alasan pengharusan pengutukan Ali di mimbar-mimbar adalah untuk menghasut simpatisan Syi'i agar melancarkan pemberontakan terbuka dan dengan demikian, mereka akan dijadikan sasaran serangan dan penghancuran di tangan pasukan Umayyah. Ketika Mughirah bin Syu'bah ditunjuk sebagai gubernur Kufah tahun 41/661, salah satu tugas yang dikhususkan Mu'awiyah kepadanya adalah bahwa ia harus mengutuk Ali habis-habisan, mempropagandakan penentangan terhadapnya dan pengikutnya, mempertinggi intensitas kampanye untuk menghina, mencemarkan dan menggoyahkan karakter Ali serta pengikutnya, kemudian mempopulerkan serta menyebarkan kebajikan-kebajikan Utsman dan penyokongnya. Instruksi yang sama diberikan kepada Ziyad bin Abi Sufyan ketika ia dipercayai menjabat gubernur Kufah setelah kematian Mughirah tahun 50/670.[102] Kedua gubernur ini melaksanakan kewajiban-kewajiban ini demi memuaskan Mu'awiyah. Hujr dan segelintir yang lain tak dapat membiarkan provokasi yang menerus ini dan jatuh dalam perangkap, sedang yang lain mawas diri dan hati-hati. Husain mengerti sepenuhnya akan situasi, menghindar dengan bijak dari provokasi apa pun terhadap Mu'awiyah dan menunggu suatu peluang yang cocok untuk

102. **Thabari, II, hal. 111 dst; Baladzuri, IVA, hal. 211 dst.**

bertindak. Dengan cara ini, ia menyelamatkan diri dan partainya dari penindasan yang kejam di satu pihak, serta menghormati perjanjian saudaranya, yang melibatkan Husain juga secara tidak langsung, di lain pihak.

Barangkali peristiwa paling penting dalam sejarah perkembangan "gairah" Syi'i adalah tindakan Mu'awiyah menunjuk putranya, Yazid, untuk menggantikannya. Sang Khalifah tak dapat melakukan hal ini selama Hasan masih hidup. Juga sangat penting diperhatikan bahwa segera setelah berita kematian Hasan, Mu'awiyah mulai aktif menjalankan rencana untuk memenuhi hasratnya melanggengkan pemerintahan keluarganya. Ini bukanlah tugas yang mudah, dan sang khalifah harus bergerak dengan sangat teliti serta menggunakan seluruh muslihat yang merupakan ciri pemerintahannya: diplomasi, hadiah-hadiah mewah, penyogokan dan akhirnya ancaman dan penindasan. Bukanlah tujuan kita di sini untuk menyuruk ke detil tentang bagaimana Mu'awiyah berhasil membeli para pemimpin suku dan membungkam yang lebih teguh dengan penindasan yang bengis. Detil-detil ini terpelihara dalam sumber-sumber dengan hampir tidak ada perbedaan yang mencolok. Cukuplah kiranya bagi tujuan kita di sini untuk mencatat bahwa setelah langkah hati-hati melalui gubernur-gubernurnya, Mu'awiyah mengupayakan pengumpulan wakil-wakil dari hampir seluruh propinsi yang, sebagaimana rencana, menyatukan baiat mereka kepada Yazid sebagai putra mahkota.[103] Berbeda dengan Hijaz, tempat hidup kaum elit ningrat Islam dan putra-putra para Sahabat Rasul yang paling terkemuka. Yang paling menonjol dari mereka adalah Husain bin Ali, Abdullah bin Umar, Abdullah bin Zubair, dan Abdurrahman bin Abu Bakar. Tiap delegasi dari Madinah yang tidak menyertakan mereka akan sia-sia, dengan demikian penolakan mereka untuk bekerja sama merupakan hal yang sangat gawat. Karena itu Mu'awiyah

---

103. Untuk detil, lihat Thabari di bawah tahun 56 sampai 60; juga Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 27

sendiri berangkat ke Madinah bersama 1.000 orang berkuda pilihan untuk berurusan dengan orang-orang bandel ini.

Menurut satu versi, Mu'awiyah mencapai Madinah dan memanggil empat orang ini untuk menemuinya di pinggiran kota, kemudian memperlakukan mereka dengan cara yang demikian kasar hingga menyebabkan mereka menyingkir ke Makkah. Usaha ini sesuai dengan rencana. Dengan ketiadaan mereka Mu'awiyah menyatakan penunjukan Yazid; Para pendukungnya setuju, sedangkan yang lain tak punya keberanian untuk menentangnya. Problem Madinah selesai sudah, Mu'awiyah melanjutkan ke Makkah. Di sana ia mengubah sikapnya. Mula-mula mencoba mengatasi empat orang itu dengan keakraban khusus. Sesudah menghabiskan beberapa waktu dengan mereka serta memperlihatkan rasa sayang dan penghormatan besar untuk mereka, maka tepat menjelang ia bertolak pulang, ia mengekspresikan keinginannya agar mereka mendukung Yazid. Ia menjelaskan bahwa ia tidak menuntut banyak dari mereka, bahwa Yazid akan menjadi penguasa hanya dalam nama, sedang dalam kenyataannya merekalah yang sesungguhnya mengendalikan pemerintahan. Setelah diam sejenak, Ibnu Zubair berbicara atas nama semua, menolak usul sang Khalifah. Mu'awiyah yang geram berkata: "Dalam kesempatan lain, bila aku berbicara di mimbar, aku membolehkan siapa saja menyanggah khotbahku bila ia inginkan; tapi barangsiapa menyangkal aku sekarang, pedang akan mendiamkannya." Lalu ia memasuki masjid Makkah, membawa serta empat seterunya, dan mengumumkan: "Empat orang ini, yang tanpa mereka keputusan mengenai penobatan tak dapat diambil, telah menyetujui pengangkatan Yazid; maka sekarang tidak satu pun dari kalian yang menemui kesulitan untuk melakukan hal yang sama." Sesudah itu orang membai'at Yazid, sementara keempatnya membisu[104] Bahkan sekalipun versi

---

104. Untuk detil lihat Ibn A'tsam, IV, hal. 235 – 49; Ibn Atsir, *Al-Kamil fi'l-Ta'rikh,* (Beirut, 1965) III, hal. 508 - 11

ini dicurigai karena pengamatan belakangan, namun bahwa Mu'awiyah berangkat ke Hijaz untuk tujuan memaksa orang-orang ini agar tidak menentang Yazid, tak dapat dibantah.[105]

***

105. Lihat referensi yang dikutip di atas dalam catatan 103 dan 104 serta juga Thabari, II, hal. 175 dst.

BAB 7.

KESYAHIDAN HUSAIN

Setelah kematian Mu'awiyah, putranya, Yazid, mengambil alih khilafah berdasarkan surat wasiat Mu'awiyah yang tak ada presedennya, di bulan Rajab 60/Maret 680. Sebagai contoh nyata dari cara hidup yang umum di kalangan pemuda aristokrat Umayyah pra-Islam, Yazid tak punya wibawa dalam umat. Perangai anti-Islamnya dan praktek-praktek *irreligiusnya* yang selalu terang-terangan, sangat dikenal luas di dunia Muslim, sehingga ia dicemooh dan tak disukai, khususnya oleh mereka yang taat kepada agama. Bahkan, sebagian penulis yang berusaha menutup-nutupi sebagian informasi yang merugikan keluarga Bani Umayyah, tak dapat untuk tidak melaporkan bahwa Yazid adalah orang pertama di antara khalifah yang minum khamr (arak) di depan umum, dan bahwa ia mencari teman yang paling buruk, menghabiskan sebagian besar waktunya dalam kesenangan terhadap musik dan nyanyian dan bersenda gurau dengan kera dan anjing-berburu. Ia sendiri mengabaikan agama, dan tidak menghormati perasaan keagamaan orang lain. Kecanduan minuman keras, tertarik pada penyanyi wanita dan memamerkan segala jenis asusila, Yazid tak pernah ditampilkan dalam gambaran yang baik oleh penulis Muslim mana pun dan dari periode atau mazhab apa pun. [1] Pelanggaran terhadap norma-norma Islamnya

1) Lebih jauh tentang karakter dan perilaku Yazid, lihat Jahiz, *Rasa'il: Risalah fi Bani Umayyah* hal. 294 dan seterusnya; Baladzuri, IVB, hal. 1–11; *Aghani*, XV, hal. 232; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 67; Damiri, *Hayat*

yang terbuka dan berlangsung lama, justru lebih mengejutkan masyarakat karena masa hidupnya yang sangat dekat dengan Rasul dan para Khalifah *Rasyidun* yang ia sendiri menganggap dirinya sebagai pengganti mereka, dan dia pun menghendaki julukan yang sama dengan mereka. Alhasil, pengaturan Mu'awiyah yang teliti ditambah dengan cengkeraman militer yang tangguh atas dunia Islam, menjamin penobatan mulus putranya. Jadi, Yazid dipanggil sebagai "Amirul–Mukminin" oleh seluruh suku dari semua propinsi; namun julukannya tidak akan bermakna sebelum ia memperoleh baiat dari empat tokoh Islam yang sangat gemilang, yakni orang-orang yang kendatipun Mu'awiyah telah berusaha keras, tak dapat membeli atau memaksa mereka sebagaimana yang telah ia lakukan terhadap pemuka-pemuka dan kepala-kepala suku yang lain.

Kematian Mu'awiyah menandai akhir dari generasi pertama yang dapat mengklaim suatu kedudukan politik yang penting dan berarti pula, khilafah harus beralih pada generasi kedua *(tabi'un)* setelah Rasul. Rangking tertinggi dari generasi ini, sebagaimana telah dikemukakan di bagian sebelumnya, adalah Husain bin Ali, Abdullah bin Zubair, Abdullah bin Umar dan Abdurrahman bin Abi Bakar, putra-putra Sahabat Rasul paling terkemuka yang sangat dihormati umat. Husain merupakan satu-satunya cucu Nabi yang masih hidup, yang mendapat penghormatan lebih besar ketimbang tiga orang yang lain. Karena itu, tanpa pengakuan mereka, otoritas Yazid tak dapat dikonsolidasikan dengan kukuh. Mu'awiyah sangat menyadari pentingnya empat orang ini, dan gagal mendapatkan perse-

---

al-Hayawan, hal. 261 dan seterusnya; Ya'qubi, II, hal. 228. Sesungguhnya, sangatlah mengejutkan melihat Henri Lammens, dalam karyanya *Le califat de Yazid* bertentangan dengan laporan-laporan para penulis Muslim sepanjang zaman yang sepakat bulat tentang buruknya perangai Yazid, telah bergelut dengan susah payah untuk melukiskan Yazid sebagai tokoh ideal. Penghormatan ganjil Lammens kepada keluarga Umayyah, membuatnya membaca teks bahasa Arab untuk memuluskan tujuannya sendiri.

tujuan mereka bagi penobatan Yazid. Ia memperingatkan anaknya tentang bahaya itu, sebelum ia menghembuskan nafasnya yang terakhir. Di atas ranjang kematiannya, Mu'awiyah menasihati Yazid : "Wahai anakku, aku telah mengatur segalanya untukmu, dan aku telah membuat semua orang Arab sepakat untuk patuh kepadamu. Tidak ada seorang pun kini yang menentang engkau dalam hak khilafahmu, tapi aku sangat cemas akan Husain bin Ali, Abdullah bin Umar, Abdurrahman bin Abi Bakar dan Abdullah bin Zubair. Di antara mereka, Husain bin Ali mempunyai daya tarik cinta dan penghormatan besar karena hak-hak superiornya dan hubungan dekatnya dengan Rasul. Kukira rakyat Irak tak akan meninggalkannya sampai mereka bangkit memberontak menentangmu. Sedapat mungkin, usahakan agar engkau berurusan dengannya secara bijaksana. Tapi orang yang akan menyerangmu dengan kekuatan penuh, seperti singa menyerang mangsanya, dan yang akan menerkammu seperti seekor serigala bila ia menemukan kesempatan, adalah Abdullah bin Zubair. Kapan saja engkau berpeluang, cabik-cabiklah dia."[2]

Nasehat Mu'awiyah itu diceritakan oleh banyak sumber, mengukuhkan laporan bahwa usaha Mu'awiyah untuk mendapatkan persetujuan para pemuka Islam ini untuk penobatan Yazid, tidak berhasil.

Dengan maksud menyelamatkan kedudukannya tanpa perselisihan, inisiatif pertama yang dilakukan Yazid adalah memerintahkan gubernur Madinah, Al-Walid bin Uthbah untuk memaksa orang-orang yang keras kepala itu berbaat, khususnya Husain dan Ibn Zubair. Dalam suratnya kepada gubernur, ia memberi perintah keras, bahwa mereka tak boleh diizinkan menunda baiat, dan jika mereka menolak, agar Walid memenggal kepala mereka secara langsung. Sebagian sumber memasukkan juga nama Ibn Umar sebagai

---

2) Baladzuri, IVB, hal. 122 dan seterusnya, *'Iqd*, IV, hal. 226; Thabari, II, hal. 196 dan seterusnya, Dinawari, hal. 226.

orang yang dicantumkan secara khusus dalam surat ini.[3] Walid bin Utbah, konon, meminta persetujuan buat Husain dan Ibn Zubair pada saat yang tidak biasa, yang pada malam hari, mengharuskan mereka membaiat Khalifah yang baru. Keduanya menyadari bahwa Mu'awiyah telah wafat, dan keduanya telah memutuskan akan tetap bertahan dalam menolak kekhalifahan Yazid. Ibn Zubair tidak pergi ke istana dan pergi ke Makkah pada malam berikutnya. Husain berangkat menemui gubernur, tapi dikawal ketat oleh para pendukungnya, karena khawatir terjadi konfrontasi yang serius. Meninggalkan pendukungnya di depan gerbang, Husain masuk sendirian ke istana. Walid membacakan kepadanya surat Yazid dan meminta baiatnya dengan segera terhadap khalifah yang baru. Husain menanggapi dengan netral dengan mengatakan bahwa supaya sah baiat harus dilakukan di depan umum dan bahwa gubernur harus mengatur majelis rakyat di masjid, tempat ia pun akan ikut hadir. Mendengar jawaban ini, ketika Husain bangkit untuk meninggalkan istana, Marwan bin Hakam, yang juga hadir di sana, mencela sang gubernur dan berkata: "Demi Allah, jika engkau mengizinkan Husain pergi tanpa membaiat sekarang, engkau tak akan pernah mendapatkan baiat darinya; tahan dia, dan jangan bebaskan dia sampai ia berbaiat, atau pancung dia!" Sesungguhnya, Marwan telah menasehati Walid untuk memanggil dua orang ini agar berbaiat, dan jika mereka menolak, bunuh mereka serempak sebelum berita kematian Mu'awiyah diketahui rakyat. Namun, Walid tidak menggubris nasehat itu. Setelah Husain meninggalkan istana, menanggapi kata-kata pedas dan sikap kasar Marwan, Walid berkata : "Jangan mencelaku karena itu wahai Marwan. Engkau telah menganjurkan aku melakukan sesuatu yang akan menempatkan aku pada kehancuran total dan keruntuhan agamaku. Demi Allah, jika seluruh harta dan kekayaan dunia ini diberikan kepadaku,

3) Baladzuri, IVB, hal. 12; Ya'qubi, II, hal. 241; Thabari, II, hal. 216; *'Iqd*, IV, hal. 227; *Bidayah*, VIII, hal. 146 dan seterusnya.

aku tidak akan membunuh Husain. Bila aku membunuhnya hanya karena ia menolak membaiat, aku akan menderita kehancuran total di Hari Pengadilan, sebab dalam pandangan Allah tidak ada yang lebih besar daripada tanggung jawab terhadap penumpahan darah Husain".[4]

Jawaban Walid kepada Marwan tersebut, yang dicatat secara umum oleh sumber-sumber, menunjukkan bahwa penghormatan dan respek khusus terhadap cucu Nabi tidak hanya diberikan oleh pengikutnya, tetapi juga oleh sejumlah besar kaum Muslim pada umumnya. Husain berhasil menghindari tuntutan bay'ah selama dua hari, dan akhirnya, pada malam hari, bersama keluarganya dan sebagian Bani Hasyim, ia pergi ke Makkah. Walid bin Utbah yang menunjukkan sikap lembut terhadap cucu Rasul itu, tak lama kemudian dicopot dari kedudukannya sebagai gubernur Madinah.

Ibn Zubair, yang sampai di Makkah sebelum Husain, telah mengumpulkan orang di sekitarnya untuk menentang Yazid, dan ia dilaporkan menyembunyikan ambisi rahasia untuk memangku jabatan khilafah bagi dirinya. Tapi, segera sesudah Husain tiba di kota itu, orang meninggalkan Ibn Zubair dan berkumpul di sekeliling Husain. Hal ini sangat wajar karena sumber-sumber kita dengan jelas menyatakan bahwa : "Husain lebih dicintai dan jauh lebih dihormati rakyat Hijaz ketimbang Ibn Zubair. Ibn Zubair pun menyadari bahwa rakyat di sana tidak akan mengikutinya selama Husain berada di Makkah."[5] Sungguh besar kecondongan rakyat kepada Husain. Setelah kedatangannya di sana, orang shalat bersamanya, melakukan *thawaf* bersamanya, dan lebih suka menghabiskan waktu dengan berada di sekelilingnya.

---

4) Thabari, II, hal. 219; Baladzuri IVB, hal. 15; Dinawari, hal. 228; *Bidayah*, VIII, hal. 147.

5) Lihat Thabari, II, hal. 233, 276; Baladzuri, IVB, hal. 13; Dinawari, hal. 229; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 55; *Bidayah*, VIII, hal. 151.

Husain seperti saudaranya Hasan, dalam dirinya tergabung hak atas keturunan, baik dari Rasul maupun Ali; dan kini, setelah kematian Hasan, ia merupakan satu-satunya calon dari keluarga Nabi. Tapi dalam tahun-tahun silam ia melakukan peran yang sangat sedikit dalam mendukung hak-haknya, membatasi dirinya pada sikap negatif terhadap nominasi Yazid. Perjanjian Hasan dengan Mu'awiyah juga tidak memungkinkannya bertindak selama Mu'awiyah masih hidup. Alasan inilah yang ia berikan kepada Syi'i Kufah bila mereka mengajaknya memberontak. Kematian Mu'awiyah merubah situasi. Di satu pihak, Husain kini bebas dari ikatan perjanjian saudaranya, dan di pihak lain, tuntutan kaum Syi'i Kufah terhadap bimbingan dan kepemimpinannya yang aktif, bertambah besar. Segera sesudah kelompok ini menerima berita kematian Mu'awiyah, mereka mengadakan serangkaian pertemuan yang mengekspresikan dukungan baru dan antusias bagi Husain. Mereka mengirimkan sejumlah surat dan utusan secara terus menerus, mendesak Husain untuk datang ke Kufah dan memimpin mereka, karena mereka tidak mempunyai *Imam* kecuali dia. Surat pertama yang diterima Husein tanggal 10 Ramadhan 60/15 Juni 680; surat itu ditandatangani Sulaiman bin Shurad al-Khuza'i, Al-Musayyan bin Najabah, Rifa'ah bin Syaddad, Habib bin al-Mudlahir dan Muslim bin Awsajah atas nama Syi'i dan Muslim Kufah. Surat itu berbunyi :

"Kami bersyukur kepada Allah karena telah mencampakkan pemerintahan zalim musuhmu, yang telah merampas kekuasaan untuk memerintah umat tanpa hak apa pun, membenarkan kepunyaan Allah beralih ke tangan yang sangat kuat dan kaya, dan membunuh orang-orang terbaik (suatu sindiran kepada Hujr bin Adi dan pendukungnya) sementara membiarkan hidup orang-orang yang paling buruk. Kami mengundang engkau untuk datang ke Kufah, karena kami tak memiliki Imam untuk menuntun kami; dan kami berharap melalui engkau Allah akan menyatukan kita di jalan kebenaran. Kami tidak pergi shalat jum'at

untuk shalat bersama Nu'man bin Basyir, gubernur Kufah. Kami juga tidak berkumpul bersamanya pada hari raya Ied. Jika kami mendengar bahwa engkau sedang datang kepada kami, kami akan mendepak sang gubernur dari kota ini. Salawat dan salam atasmu."[6]

Surat tersebut di tandatangani oleh orang-orang yang disebut di atas, yang tentu memberikan rangsangan besar pada diri Husain, karena para penanda-tangan merupakan pengikut terpercaya Ahlul Bait-nya sejak awal sekali, dan telah membuktikan kesetiaan mereka di perang Jamal dan Shiffin dengan Ali. Meskipun mereka sangat gelisah dan kecewa dengan pengunduran diri Hasan untuk digantikan Mu'awiyah, namun mereka tetap loyal kepada Hasan dan memusuhi Mu'awiyah. Selain Syi'i awal ini, sejumlah besar orang Kufah juga menulis surat kepada Husain. Setiap surat ditanda tangani oleh sejumlah orang untuk maksud yang sama. [7] Surat-surat serupa yang mendesak Husain untuk mengambil kepemimpinan aktif, juga dikirim oleh kaum Syi'i Bashrah. Bagaimanapun, tidak semua mereka punya derajat dan motivasi keagamaan yang sama; sebagiannya yang memiliki aspirasi politik, berharap untuk melepaskan belenggu dominasi orang Syria.

Tindakan-tindakan Husain memperlihatkan, bahwa dari permulaan hingga akhir, strateginya ditujukan pada tujuan yang jauh lebih tinggi daripada sekadar membuka jalan bagi ke Khalifah-an. Tidak ada bukti bahwa ia berupaya, ketika berada di Makkah, mendaftar para pendukung aktif dari orang-orang yang mengerumuninya, atau menyebarluaskan tujuannya di kalangan sejumlah besar orang yang datang ke Makkah untuk haji. Juga tidak ada bukti yang menyatakan bahwa ia mencoba mengirim duta-dutanya untuk menimbulkan pemberontakan apa pun di pro-

---

6) Thabari, II, hal. 233 dan seterusnya. *Maqatil*, hal. 96.

7) Thabari, II, hal. 234; Dinawari, hal. 229; *Bidayah*, VIII, hal. 151 dan seterusnya.

pinsi-propinsi yang bersimpati kepada keluarganya, seperti Yaman dan Persia, meskipun sudah dinasihati oleh beberapa anggota keluarganya. Di atas segalanya, bila ia telah beraksi dengan cepat memenuhi permintaan orang-orang Kufah itu, sedang jabatan gubernur berada di tangan orang lemah seperti Nu'man bin Basyir, mungkin ia memiliki peluang baik berhasil. Kedatangan yang cepat tidak hanya akan mencegah tiap tindakan efektif di pihak pemerintah Umayyah, melainkan juga membangkitkan antusias yang nyata di kalangan orang Kufah. Ini ditekankan oleh para pemimpin gerakan ketika mereka menulis:

"Dengan nama Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang; kepada Husain bin Ali, dari *Syi'ah*-nya, Muslim yang bertakwa: Bersegeralah, rakyat menunggumu, karena mereka tidak mempunyai Imam selain engkau! Maka cepat-cepatlah, sekali lagi cepat! Wassalam." [8].

Surat ini ditandatangani oleh sejumlah orang dan dikirim bersama suatu delegasi terdiri dari Hani bin Hani as-Sabi'i dan Sa'id bin Abdullah al-Hanafi, keduanya merupakan orang Syi'i Kufah terpercaya. Dalam jawaban terhadap semua pendekatan ini, Husain menayangkan hanya sepucuk surat sebagai jawaban melalui delegasi yang sama. Isi surat itu patut diperhatikan; bunyinya :

"Dari Husain bin Ali kepada Mukminin dan Muslimin (perhatikan: kata Syi'ah tidak digunakan). Hani dan Sa'id datang kepadaku dengan surat-surat kalian; mereka adalah yang terakhir di antara utusan-utusan dan delegasi-delegasi kalian. Aku memahami apa yang kalian katakan, bahwa kalian mengundangku datang, karena kalian tidak mempunyai Imam untuk membimbing kalian; dan bahwa kalian berharap, kedatanganku di sana akan menyatukan kalian di jalan yang benar dan dalam kebenaran. Aku mengutus sepupuku dan orang yang dapat dipercaya, dari keluargaku yakni Muslim bin 'Aqil untuk melaporkan kepadaku

---

8) Thabari, II, hal. 234 dan seterusnya, Ya'qubi, II, hal. 242.

tentang perkara kalian. Jika laporannya sesuai dengan apa yang telah kalian tulis, aku akan segera datang. Tetapi hendaklah kalian ketahui tentang kenyataan bahwa, *Imam* hanya satu, yaitu yang mengikuti Kitab Allah, berbuat adil, berperangai serta bertindak dengan jujur, mengadili dengan kebenaran, dan patuh dalam mengabdi kepada Allah. Wassalam." [9]

Kalimat terakhir dari surat ini, yang menjelaskan tugas seorang Imam dan sifat dari Imamah, menolong kita memahami pendekatan sikap Husain terhadap seluruh masalah.

Abu Mikhnaf pun memelihara surat Husain kepada Syi'i Bashrah, yang tak kalah pentingnya, untuk dikutip di sini. Bunyinya :

"Allah telah memilih Muhammad dari kalangan kaumnya, memuliakannya dengan Kerasulan dan memilihnya untuk mengemban risalah-Nya. Setelah ia memperingatkan kaumnya dan menyampaikan risalah-Nya kepada mereka, Allah memanggilnya kembali ke sisi-Nya. Kami yang adalah keluarganya *(ahl)*, kerabat dekatnya, dikaruniai kedudukan perwalian *(awliya')*, wali dan wakil pengawasnya *(awshiya')*, dan ahli warisnya serta dutanya *(warits)*, yang paling layak di antara seluruh masyarakat untuk menduduki tempatnya. Tapi orang-orang mendahulukan diri mereka atas kami untuk privelese ini. Kami pun mengalah, demi menghindarkan pertikaian dan menjaga kedamaian dan kesejahteraan (umat), meskipun kami sangat sadar bahwa kami lebih berhak atas (kepemimpinan) ini ketimbang mereka yang telah mengambil untuk diri mereka. Aku telah mengirim utusanku kepada kalian dan aku mengajak kalian kepada Kitab Allah, serta Sunnah Rasul Sunnah yang telah lenyap sehingga bid'ah telah menjadi aktif dan kuat. Jika kalian mendengarku dan mematuhi perintahku, aku akan membimbing kalian ke arah yang benar. Semoga kedamaian dan karunia Allah dilimpahkan atas

9) Thabari, II, hal. 235; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 35.

kalian."[10]

Isi surat ini merupakan pernyataan lengkap doktrin Syi'i tentang Imamah, bahkan pada tahap awal ini. Kalaupun sumber-sumber historis ternyata hanya mencatat sedikit hal yang dapat kita sebut sebagai teori religio-politik Syi'i, hal itu disebabkan karena mereka lebih tertarik terhadap peristiwa-peristiwa, bukan prinsip-prinsip yang melatar-belakangi peristiwa-peristiwa tersebut. Namun, dalam merawikan peristiwa-peristiwa itu, sumber-sumber telah memelihara dokumen-dokumen tertentu seperti surat atau khutbah yang memberikan kepada kita pengertian sekilas seputar cita-cita yang melatar belakangi peristiwa itu. Telah kita kutip salah satu dari surat Hasan dibagian sebelumnya, yang menunjukkan pemikiran *Ahl al-Bayt*. Kini, di masa Husain, dua puluh tahun kemudian, surat Husain menyajikan nada pemikiran yang persis sama. Dalam surat-surat itu, Husain mampu menjelaskan konsep *walayah*, yang bermakna bahwa Allah telah melimpahkan atas keluarga Rasul, kehormatan dan keistimewaan dengan demikian menjadikan mereka penguasa yang ideal, dan bahwa melalui kehadiran mereka di bumilah karunia-Nya ditaburkan. Dua istilah doktrinal penting lainnya yang digunakan Husain adalah *washayah*, Yang berarti perwalian atau pemeliharaan; dan *warits*, yang berarti ahli waris dan wakil. Telah kita lihat di Bab empat bahwa, di waktu pemilihan Ali untuk khilafah, ia dielukan dengan istilah-istilah ini oleh sahabat-sahabat dekatnya. Sekarang, setelah tiga puluh lima tahun, istilah yang sama digunakan Husain. Kedua istilah ini mengandung ide tentang rekômendasi Allah atas keluarga Rasul atas umat, bahwa Muhammad merekomendasi Ali, dan menjelang wafatnya, Ali merekomendasikan Hasan, yang meninggalkan wakil terhadap keluarga kepada Husain. Bagaimanapun, mungkin konsep-konsep ini terlalu dini untuk memikul penyemaian kandungan doktrin mereka, namun orang dapat menyaksikan kehadiran-

10) Thabari, II, hal. 240.

nya dalam bentuk embrionya.

Bagian penting lain dari surat Husain, adalah pernyataannya bahwa hak memerintah masyarakat merupakan hak eksklusif keluarga Rasul, dan hanya mereka yang dapat menuntun umat di jalan yang benar; atau, dengan kata lain, hanya mereka, lewat kebajikan kualitas istimewa mereka, dapat memadukan kekuasaan duniawi dan bimbingan keagamaan secara bersama-sama. Lagi pula, dengan pernyataan ini Husein mengadili khilafah Abu Bakar, Umar dan Utsman. Lantas, di bagian terakhir dari suratnya, dengan mengajak umat kepada *Sunnah* Rasul, Husain secara implisit menafikan interpretasi tiga khalifah pertama yang bukan anggota *Ahl al-Bayt.* Para pengikut Keluarga Rasul, karena itu, akan langsung balik kepada *Sunnah* Rasul dan para *Imam* mereka, yang merupakan ilham ilahiyah *(walayah).*

Husain memutuskan untuk menjawab panggilan. Dua faktor sebelumnya, mengilhaminya untuk bertindak. Pertama, sebagai cucu pendiri Islam, ia merasa harus menjawab imbauan berulang-ulang dari kaum Muslimin; dan kedua, tuntutan Yazid untuk baiat sedemikian menekan sehingga kesalehannya sebagai laki-laki dan harga diri Husain tak dapat membenarkannya untuk menerima. Ini merupakan situasi yang sulit. Penerimaan otoritas Mu' awiyah sebagai kepala negara Muslim adalah perkara yang lain samasekali dari penerimaan Yazid. Mu'awiyah, –meskipun penuh dengan sikap keduniawian dan tak acuh terhadap agama– tidak secara penuh melanggar norma-norma Islam, setidak-tidaknya, pelanggaran itu tidak tampak ke luar. Yazid tidak hanya melanggar norma Quran dan Sunnah Nabi, tapi juga secara terbuka menjadikannya bahan ejekan dan olok-olok, sebagaimana telah menjadi konsensus para penulis Muslim sepanjang masa. Bahkan agen Mu' awiyah sendiri, dalam merancang rencana untuk nominasi Yazid, prihatin terhadap watak Yazid. Jadi, ketika Mu' awiyah meminta Ziyad menyiapkan rakyat Bashrah dan

Kufah untuk menyepakati pencalonan Yazid, sang gubernur menasihati Mu'awiyah agar berusaha meluruskan cara-cara putranya sebelum meminta rakyat berbaiat kepadanya.[11]

Adalah salah besar, memperkirakan kasus Yazid tanpa menimbang dampak kehidupan Nabi dan generasi pertama Islam. Kontradiksi keras antara keagamaan masa itu dan karakter Yazid pada akhirnya memancing tragedi Karbala, yang akan kita tinjau. Dengan maksud memelihara kesinambungan penuturan kita, sumber-sumber informasi kita dan keotentikan mereka, akan dibicarakan pada akhir bab ini.

Meskipun diimbau berulang-ulang dan ratusan surat dikirim oleh orang Kufah, Husain tidak mengambil keputusan dengan tergesa-gesa. Sebagai langkah hati-hati, ia mengirimkan sepupunya, Muslim bin Aqil, ke Kufah, sebagai wakilnya dengan instruksi untuk meyakinkan kebenaran representasi-representasi ini, dan melaporkan tentang fakta yang ia lihat. Segera sesudah Muslim tiba di Kufah, di sana ada rapat yang diselenggarakan di rumah Sulaiman bin Shurad al-Khuza'i yang, demi kerahasiaan, pada tahap ini hanya dihadiri oleh para pemimpin seperti 'Abid bin Abi Habib asy-Syakiri, Habib bin Mudlahir dan Sa'id bin Abdullah al-Hanafi. Mereka menyampaikan pidato-pidato yang tenang dan mengumumkan bahwa mereka siap mendukung dan berjuang demi Husain dengan seluruh jiwa dan raga serta sampai titik darah penghabisan.[12]

Akan kita saksikan segera, bahwa sumpah mereka bukan kata-kata kosong: mereka tetap setia pada tujuan, memenuhi janji mereka, dan akhirnya mengorbankan nyawa mereka bersama Husain di Karbala. Lepas dari orang-orang takwa secara religius ini, yang mendukung perjuangan Ahlul Bait, pendukung politik Ali dari kalangan orang

11) Lebih detail, lihat dalam Thabari, II, hal. 174 dan seterusnya.

12) Thabari, II, hal. 237 dan seterusnya, Mufid, *Irsyad*, II, hal. 36; *Bidayah*, VIII, hal. 152.

Kufah berpikir akan tidak bijaksana untuk tak ikut serta dalam mendukung gerakan yang mereka yakini dapat berhasil menumbangkan dominasi Umayyah dan mencuatkan peluang baru bagi mereka. Muslim bin Aqil, dengan demikian secara cepat mendapatkan ribuan janji dukungan. Jumlah orang yang mendaftarkan nama dan berbaiat kepada Muslim atas nama Husain, disajikan dalam angka yang aneka ragam, antara 12.000 dan 18.000 mayoritas sumber mencatat angka yang kedua. [13] Segera gerakan itu menjadi tersebar hingga Muslim bin Aqil dapat memimpin rapat umum dari mimbar di masjid Kufah.

Yakin akan dukungan orang Kufah, Muslim dengan konsekuen menulis surat kepada Husein untuk datang ke Kufah, dan mengambil kepemimpinan rakyat. Surat Muslim kepada Husain tidak dikirim melalui utusan biasa, melainkan oleh Abis bin Habib asy-Syakiri, pemimpin Syi'i Kufah yang dipercaya. [14] Merasa yakin terhadap luasnya dukungan dan antusiasisme orang Kufah, Husain memutuskan untuk berangkat ke Irak. Ibn Hanafiah sudah di Madinah, dan kemudian Abdullah bin Umar dan Abdullah bin Abbas, ketika mereka bertemu Husain di jalan antara Madinah dan Makkah, telah memperingatkannya tentang bahaya yang akan terjadi. Lagi-lagi, di Makkah, Ibn Abbas dan banyak teman lainnya, mengulangi nasihat mereka dengan lebih keras dan berusaha membujuknya untuk tidak menggantungkan diri pada janji-janji orang Kufah, mengingatkannya akan sikap *plin plan* mereka, watak khianat mereka, dan bagaimana mereka telah mengkhianati, pada saat terjadinya cobaan, ayah dan saudaranya. [15] Di pihak lain,

---

13) Thabari, II, hal. 264; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 54; Dinawari, hal. 235; Baladzuri, II, hal. 80; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 38; *Bidayah*, VIII, hal. 152. Ibn 'Abdu Rabbih memberi angka lebih dari 30.000 dalam *'Iqd*, IV, hal. 378.

14) Surat Muslim ini dikirimkan kepada Husain tanggal 12 Dzul Qa'dah 60/15 Agustus 680, 27 hari sebelum pembunuhan Muslim; lihat Thabari, II, hal. 264, 271; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 67, 72.

15) Thabari, II, hal. 220 dan seterusnya, 223, 274 dan seterusnya, Dinawari,

Abdullah bin Zubair mulanya secara munafik menyuarakan keprihatinannya atas keselamatan Husain dalam usaha itu [16], tapi kemudian mendesaknya untuk meneruskan rencananya, karena ia ingin bertaruh untuk kekuasaan bagi dirinya sendiri. Selama Husain berada di Hijaz, hal ini mustahil, karena rakyat tidak akan mendahulukan Ibn Zubair dari cucu Rasul. [17] Yang disebut pertama ini, karena itu, senang melihat Husain meninggalkan lapangan untuknya di Makkah. Namun, meskipun dengan seluruh nasihat, Husain tidak mau melepaskan rencananya, karena dalam pikirannya, ia memiliki rencana dan strategi tertentu, sebagaimana akan dibicarakan kemudian.

Menerima berita kedatangan Muslim di Kufah dan dukungan yang diberikan kepadanya oleh rakyat di sana, Yazid, tidak lagi mempercayai watak lembut dan lemah gubernur kota itu, Nu'man bin Basyir dan mengangkat orang kuatnya, yakni Ubaidillah bin Ziyad, gubernur Bashrah, untuk juga mengatur Kufah dan bergerak serempak ke sana. Tugas mendadak yang harus dilaksanakan adalah, meremukkan gerakan Syi'i dengan mengambil langkah apa saja yang diperlukan demi tujuan itu. Teks surat Yazid direkam oleh berbagai gerakan pendukung Husain. [18] Sadar betul tentang kebangkitan di Kufah untuk Husain, Ibn Ziyad kemudian memasuki kota secara menyamar, mengenakan surban hitam, menutupi wajahnya, dan mengelilingi dirinya dengan sebuah skuadron kecil pasukan berkuda. Warga Kufah, yang mengharapkan Husain, keliru menyambut. Mereka, yang mengira Ibn Ziyad adalah Husain, ber-

---

hal. 229, 243 dan seterusnya, *'Iqd*, IV, hal. 376; *Maqatil*, hal. 109; *Bidayah*, VIII, hal. 159 dan seterusnya 160 dan seterusnya.

16) Thabari, II, hal. 274–76; *Bidayah*, VIII, hal. 166.

17) Thabari, dikutip di atas, Baladzuri, IVB, hal. 14; Dinawari, hal. 229; *Maqatil*, hal. 109; *Bidayah*, VIII, hal. 160, 163.

18) Lihat teks perintah Yazid dalam Thabari, II, hal. 228, 240. Versi yang lebih detail diberikan oleh Jahsyiyari, *Al-Wuzara' wa al-Kuttab*, edisi Saqqah, Ibyari dan Syibli (Kairo, 1938), hal. 31; Dinawari, hal. 231, 242; *Bidayah*, VIII, hal. 152; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 40.

kumpul di sekitar kudanya, menyalaminya penuh antusias, dan berseru: "Hidup engkau, Wahai putra Rasul; kami telah menanti engkau."[19] Ibn Ziyad, mengamati dengan tenang antusiasme orang kepada Husain. Ia kemudian memasuki Masjid beserta kerumunan orang, menaiki mimbar, dan tiba-tiba membuka cadar dari wajahnya. Ia menyampaikan pidato yang mengerikan, memaklumkan maut dan hukuman yang belum pernah ada sebelumnya bagi simpatisan Husain, sementara mengiming-iming mereka yang membuktikan loyalitas mereka kepada Khalifah.[20] Orang Kufah, yang sangat terkenal kelabilan hatinya,dibenturkan dengan ketakjuban dan ketakutan, menjadi kehilangan nyali dan akhirnya meninggalkan Muslim bin Aqil yang, bersama Hani bin Urwah, berusaha mengorganisasikan suatu pemberontakan, ditangkap dan dipancung di rumah ia tinggal.[21] Sikap yang tak dapat dipegang dari pendukung politik Husain ini, yang dimiliki Syi'i Kufah pada umumnya, sekali lagi memperlihatkan kelemahan karakter mereka, sebagaimana telah dikatakan kepada Husain oleh para kafilah yang datang dari Kufah, yang kebetulan bertemu dia dalam perjalanannya. Misalnya, di suatu tempat bernama Shifah, ia bertemu penyair Farazdaq dan ia bertanya tentang keadaan Kufah. Farazdaq menjawab: "Hati mereka bersama engkau, tapi pedang mereka bersama musuh-musuhmu."[22]

Husain meninggalkan Makkah pada 8 Dzul-Hijjah/10 September 680, yakni pada hari yang sama ketika Muslim dipenggal kepalanya di Kufah. Ia hanya memiliki 50 orang dari kalangan kerabat dan kawan yang sanggup memanggul

19) Thabari, II, hal. 229, 241; Dinawari, hal. 232; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 57; *Maqatil*, hal. 96; *Bidayah*, VIII, hal. 153; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 41.

20) Thabari, II, hal. 242; Dinawari, hal. 232; *Maqatil*, hal. 97; *Bidayah*, VIII, hal. 154; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 41.

21) Lihat Thabari, II, hal. 267; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 59 dan seterusnya, Dinawari, hal. 240; *Maqatil*, hal. 100–8; *Bidayah*, VIII, hal. 153–7; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 42–67.

22) Thabari, II, hal. 242, 277; Dinawari, 245; *Bidayah*, VIII, hal. 166.

senjata, selain wanita dan anak-anak, yang menemaninya dari Makkah pada perjalanan yang menentukan itu. Keberangkatan Husain yang tiba-tiba dari Makkah, tempat ia tinggal selama lima bulan dan tempat sejumlah besar orang berdatangan untuk menunaikan Haji dua hari lagi (10 Dzul Hijjah), mustahil tanpa sebab yang serius. Thabari dan sumber lain, mengutip Husain sendiri, melaporkan bahwa pemerintah Bani Umayyah mengirim beberapa tentara dengan menyamar sebagai jamaah haji untuk meringkusnya, atau bahkan membunuhnya.[23] Meskipun sulit untuk memastikan kebenaran laporan ini, kita masih tak dapat mengabaikan kemungkinan hal semacam ini dalam sorotan tentang apa yang kemudian dilakukan terutama yang dikirim Yazid berkaitan dengan pemberontakan Ibn Zubair, terhadap kota suci Islam itu.

Sementara Husain menuju Irak, Ibn Ziyad, setelah membunuh Muslim dan Hani, menjadikan Kufah sebagai kancah teror dan horor. Pertama, ia menerapkan tekanan ekonomi yang keras atas penduduk melalui *'arif*, yang fungsi terpentingnya sebagai yang bertanggung jawab bagi distribusi gaji dan pemeliharaan hukum serta peraturan dalam masing-masing *'irafa* mereka, seperti telah dibicarakan di bab 5. Ia mengeksploitasi pegawai-pegawai negara dan memerintahkan mereka menuliskan nama setiap orang asing atau pemberontak. atau yang mencurigakan dalam *'irafa* mereka. Ia menganggap *'arif* bertanggung jawab bagi tiap kerusuhan yang mungkin timbul dalam *'irafa* mereka, dan mengancam bahwa *'arif* akan disalib dan seluruh *'irafa* akan dicabut dari anggarannya jika menyembunyikan sesuatu kepada Ibn Ziyad. Kedua, ia mengumumkan, bahwa barangsiapa dicurigai mendukung Husain, akan digantung tanpa diadili, rumahnya akan dibakar serta harta bendanya

23) Thabari, II, hal. 278; Ya'qubi, II, hal. 249, *Bidayah*, VIII, hal. 167. Sumber Syi'i menyatakan bahwa Yazid mengirim beberapa serdadu yang menyamar sebagai rombongan haji untuk membunuh Husain di tengah-tengah kerumunan rombongan yang sedang menunaikan ibadah Haji. Lihat Mufid, *Irsyad*, II hal. 69.

akan disita.[24] Jadi, Kufah segera ditarik ke dalam suatu kontrol penuh. Pada waktu yang bersamaan, Ibn Ziyad memblokade seluruh jalan jurusan dari Hijaz ke Kufah, dan memberikan perintah ketat, melarang tiap orang masuk atau keluar kawasan Kufah. Di Al-Qadisiyah –yang melalui rute normal menghubungkan Kufah dengan Hijaz– ia mendirikan pos militer tangguh dengan 4.000 pasukan tentara di bawah komando Husain bin an-Numair at-Tamimi. Demikian pula wilayah perbatasan lain seperti Quthquthanah, La'la' dan Kaffan, yang menghubungkan Kufah dengan Bashrah dan bagian lain Irak, dipatroli ketat oleh tentara Bani Umayyah;[25] dan sebagai akibatnya, nyaris tidak mungkin bagi siapa saja untuk memasuki atau meninggalkan Kufah. Husain mengetahui semua langkah-langkah pengetatan ini dari orang-orang badui, tapi tetap melanjutkan perjalannya tanpa gentar. Ketika ia mencapai Ats-Tsa'libiyah, ia menerima kabar dari beberapa pelancong tentang eksekusi Muslim bin Aqil dan Hani bin Urwah di Kufah; kemudian di Zubala ia mengetahui bahwa utusannya, Qays bin Musyir ash-Shaidawi, yang ia kirim dari Hajir –tahap keempat dari Makkah– dengan sepucuk surat untuk penduduk Kufah mengabarkan tentang kedatangannya, yang tidak lama lagi, telah ditangkap di gardu pengawas di Al-Qadisiyah, dan telah dibunuh secara brutal oleh Ibn Ziyad di Kufah; ia dilempar dari atap istana gubernur ketika ia tak mau mencerca Husain demi menyelamatkan jiwanya sendiri.[26] Husain tak dapat membendung air matanya sehubungan dengan nasib tragis pengikut terpercayanya, dan dia berkata mengutip ayat Quran : "*'Di antara orang-orang Mukmin itu ada orang-orang yang menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah. Sebagian*

24) Thabari, II, hal. 242.
25) Thabari, II, hal. 285, 288 dan seterusnya, Dinawari, hal. 243; Mufid, *Irsyad, II, hal. 71.*
26) Thabari, II, hal. 289 dan seterusnya, 293, 303; Dinawari, hal. 247 dan seterusnya, *Bidayah*, VIII, hal. 268, 274; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 72.

dari mereka telah memenuhi janji mereka (yakni telah mengorbankan jiwa mereka dalam memenuhi janji mereka), *dan di antara mereka ada pula yang menunggu-nunggu* (untuk mati), *tapi mereka sedikit pun tidak merubah* (ketetapan mereka)". (QS. 33, 23). Selanjutnya ia berkata: Ya Allah, jadikanlah surga tempat tinggal kami (orang-orang yang hidup) dan bagi mereka (orang-orang yang sudah dibunuh), dan satukan kami di tempat peristirahatan di bawah rahmat-Mu, dan jadikanlah pahala sebagai satu-satunya sasaran hasrat dan kekayaan kami."[27]

Pernyataan Husain ini cukup jelas dalam mendemontrasikan bahwa ia benar-benar sadar tentang apa yang bakal terjadi atas dirinya, dan bahwa ia sudah bersiap penuh untuk itu. Ekspresi lain mengenai pemikiran Husain, dicerminkan melalui pengumumannya kepada sahabat-sahabatnya, yang dilakukannya setelah menerima berita ini di Zubala. Ia berdiri di antara mereka yang menemaninya, dan setelah mengabarkan tentang berita buruk dan tentang bahaya maut yang nyata serta bakal terjadinya kehancuran menyeluruh bagi arah yang sedang ia tuju, ia meminta mereka meninggalkannya dan mundur menyelamatkan diri. Mereka yang bergabung dengannya selama dalam perjalanan dengan harapan yakni demi memperoleh keuntungan material, meninggalkannya, dan yang tetap bersamanya hanyalah mereka yang mengikutinya dari Hijaz.[28] Pernyataan Husain ini harus disimak, karena penting untuk memahami pemikirannya, yang akan dibicarakan di bawah.

Meninggalkan Zubala, Husain tiba di Bathn 'Aqiq, suatu tempat beberapa Kilometer dari Kufah, dan karena mengetahui adanya penempatan pasukan militer yang kuat di Al-Qadisiyah, ia merubah rutenya; yakni akan memasuki

---

27) Thabari, II, hal. 303; *Bidayah*, dikutip di atas.
28) Thabari, II, hal. 294; Dinawari, hal. 248; *Bidayah*, VIII, hal. 169; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 78 dan seterusnya.

Kufah dari arah yang lain. Husain bin Numair, komandan di Al-Qadisyah, yang diberi tahu tentang perubahan rute Husain, mengirim 1000 pasukan di bawah pimpinan Hurr bin Yazid at-Tamimi al-Yarbu'i untuk menghadangnya". Ketika mereka tampak Husain memerintahkan orang-orangnya untuk memancangkan kemah di suatu tempat bernama Dzu Husm (atau Husam). Tentara Hurr segera mencapai Husain. Hari sangat terik, dan tentara Hurr telah kehabisan air. Cucu Rasul ini tak dapat membiarkan musuhnya sekalipun, menderita kehausan, sehingga ia menyuruh orang-orangnya memberikan air pada pasukan Bani Umayyah serta kuda mereka. Husain sendiri mengambil bagian dalam melayani air kepada mereka yang dahaga dan panas setengah mati. [29] Hurr mempunyai penghormatan tertentu terhadap Husain, dan dalam dua kali shalat pada hari itu, ia bersama pasukannya, menjadi ma'mum Husain . Bahkan ketika empat orang Syi'i Kufah terkemuka yang berhasil meloloskan diri dari kota bergabung dengan Husain di tempat ini, Hurr, meskipun memprotes, tak berani menggunakan kekuatan. [30] Sehabis tiap dua shalat itu, Husain menjelaskan kepada lawannya alasan yang menyebabkan dia tetap berangkat: "Wahai kaum Kufah! Kalian mengirimkan kepadaku delegasi kalian dan menyurati aku, mengatakan bahwa kalian tidak punya Imam dan bahwa aku harus datang untuk mempersatukan kalian dan menuntun kalian di jalan Allah . . . . Kalian menulis, bahwa kami, Ahlul-Bait, lebih memenuhi syarat untuk mengatur urusan kalian daripada mereka yang mengklaim segala sesuatu yang mereka tak berhak untuk itu, dan yang bertindak tak adil serta batil. Namun jika kalian telah merubah pikiran kalian, sudah menjadi jahil atas hak-hak kami, dan telah melupakan utusan kalian serta imbauan kalian yang berulang-

29) Thabari, II, hal. 296; Dinawari, hal. 249; *Bidayah*, VIII, hal. 172 Mufid, *Irsyad*, II, hal. 78 dan seterusnya.

30) Thabari, seperti dikutip di atas; Dinawari, dikutip di atas; *Bidayah*, dikutip di atas; Mufid, dikutip di atas.

ulang kepadaku untuk datang demi agama kalian, Aku akan kembali." [31]

Lalu Husain memperlihatkan kepada Hurr, dua kantung penuh, surat yang dikirim orang Kufah kepadanya, tapi Hurr mengatakan bahwa ia tidak tahu menahu tentang hal tersebut, dan bahwa ia telah datang dengan perintah Ibn Ziyad untuk menangkap dia dan rombongannya sebagai tawanan perang, untuk diserahkan kepada Ibn Ziyad. Husain menolak untuk menyerah, tapi Hurr masih saja tak menggunakan kekerasan terhadapnya. Setelah beberapa alasan, disepakati bahwa Husain harus melanjutkan perjalanan sepanjang sungai Efrat dengan arah berlawanan dari Kufah, sampai datangnya perintah baru dari sang gubernur, dan selama itu Hurr akan membuntutinya secara rapat. Ketika mereka mencapai distrik Ninawah (atau Nainawah), seorang berkuda tiba dari Kufah. Tanpa menyalami Husain, ia menyodorkan Hurr sepucuk surat dari Ibn Ziyad yang memerintahkannya untuk tidak membolehkan "para pemberontak" berhenti, kecuali di tempat yang gersang tanpa perlindungan atau air. [32] Zuhair bin al-Qain, seorang sahabat Husain, kemudian mengusulkan, ia akan menyerang detasemen kecil Hurr, dan menduduki desa benteng bernama Al-'Aqr, tapi Husain menolak untuk menjadi orang yang memulai permusuhan. Bagaimanapun, Husain hanya maju sedikit lagi, hingga mereka tiba di padang Karbala, dan di sana mereka memasang kemah. Hari itu, 2 Muharram 61/2 Oktober 680.

Pada tanggal tiga Muharram, situasi memburuk ketika Umar bin Sa'ad tiba dengan 4.000 tentara Bani Umayyah, dan mengambil alih komando di lapangan. Ketika tiba di Karbala, Ibn Sa'ad mengetahui bahwa Husain kini berniat

---

31) Thabari, II, hal. 298 dan seterusnya. Lihat juga Dinawari, hal. 249; *Bidayah*, VIII, hal. 172; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 81.

32) Thabari, II, hal. 299–307; Dinawari, hal. 249–51; *Bidayah*, VIII, hal. 172–5; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 84.

kembali ke Madinah; tapi Ibn Ziyad, dalam menerima berita perkembangan ini, memerintahkan bahwa "Seluruh pemberontak" harus memberikan baiat kepada Yazid. Sementara itu, Mereka tak dibolehkan mendekati sungai. Konon Umar bin Sa'ad menempatkan 500 kavaleri di jalan menuju sungai, dan selama tiga hari sebelum pembantaian massal pada 10 Muharram, Husain dan rombongannya menderita dahaga yang mengerikan. Usaha berani yang tiba-tiba yang dipimpin Abbas, saudara Husain, yang berusaha mencapai sungai, hanya berhasil mengisi sedikit air dalam kantong kulit. Ibn Sa'ad masih mencoba membujuk sang gubernur mencari cara damai untuk menghindari pertumpahan darah cucu Rasul, tapi semuanya sia-sia. Ibn Ziyad mengirimkan perintah finalnya melalui Syamir bin Dzil –Jawsyan (umumnya ditulis sebagai Syimr), agar Ibn Sa'ad memilih satu antara dua : segera menyerang Husain atau menyerahkan komando tentara kepada Syamir, si pembawa surat. [33]. Dalam perintah itu juga ditentukan, bahwa bila Husain gugur dalam pertempuran, tubuhnya harus diinjak-injak, karena ia adalah "pemberontak, orang durhaka, perampok dan agresor."[34] Ibn Sa'ad harus bertindak, karena ia gelisah untuk mendapatkan pengangkatannya sebagai deputi gubernur propinsi Ray' dan insaf betul akan kenyataan bahwa Husain tidak akan menyerah, karena yang disebut kedua ini "memiliki jiwa yang bangga dalam dirinya".

Segera sesudah menerima perintah baru ini, pada sore hari 9 Muharram, Ibn Sa'ad maju dengan tentaranya menuju kubu Husain. Menyadari hal ini, Husain mengutus saudaranya, Abbas, beserta beberapa pengikut, untuk memastikan alasan mereka bergerak maju. Abbas diberi tahu tentang perintah Ibn Ziyad, dan ketika diberitahu tentang hal ini, Husain mengirimkan kembali Abbas untuk

---

33) Untuk detail, lihat Thabari, II, hal. 308–16; Dinawari, hal. 253–5; *Bidayah*, VIII, hal. 175 dan seterusnya, Mufid, *Irsyad*, II, hal. 85–91.

34) Thabari, II, hal. 316; Dinawari, hal. 255; *Bidayah*, VIII, hal. 175.

minta penundaan satu malam. Permintaan Husain dikabulkan. Pada titik ini, Husain mengumpulkan kerabat dan pendukungnya dan menyampaikan pidato. Khutbah itu dilaporkan secara bulat dalam peristiwa-peristiwa malam Asyura oleh sumber melalui berbagai riwayat. Hal ini berguna untuk mengetahui pemikiran Husain. Ia berkata:

"Aku bertasbih kepada Allah yang telah memuliakan kami dengan Kerasulan, mengajarkan kepada kami Al-Quran, dan bermurah hati kepada kami dengan agama-Nya . . . Aku tidak mengetahui, sahabat mana yang lebih berharga daripada sahabatku; semoga Allah memberi pahala kepada kalian dengan semua pahala terbaik-Nya. Kukira, besok merupakan akhir dari segalanya. . . Aku meminta kalian semua meninggalkan aku sendirian, dan pergi menyelamatkan diri. Aku membebaskan kalian dari tanggung jawab atas diriku, dan aku tidak menahan kalian. Kegelapan malam akan memberikan perlindungan kepada kalian, gunakanlah itu sebagai kuda. Aku minta tolong, agar kalian bersedia membawa anak-anakku untuk menyelamatkan jiwa mereka."[35]

Dengan hanya sedikit kekecualian, para pendukungnya, baik teman maupun kerabat berkeberatan meninggalkan atau hidup sesudah dia. Melalui pidato mereka, yang dibicarakan nanti, mereka memperlihatkan kepatuhan dalam perjuangan yang tak tergoyahkan. Sesudah mengambil langkah-langkah untuk menyelamatkan wanita dan anak-anak, serta untuk pertahanan dengan merapatkan kemah-kemah yang diikatkan satu sama lain, menggali parit di depan dan di sisi-sisinya, kemudian mengisinya dengan kayu, sisa malamnya dilewatkan dengan shalat, mengaji, beribadah dan berdzikir. [36]

Malam yang panjang itu berakhir, dan pagi yang menentukan, tanggal 10 Muharram, membawa serta "undangan

35) Thabari, II, hal. 319 dan seterusnya, *Bidayah*, VIII, hal. 176; *Maqatil*, hal. 112; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 97.

36) Thabari, II, hal. 324 dan seterusnya, *Bidayah*, VIII, hal. 177; Dinawari, hal. 256; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 97.

maut" serta suatu akhir yang tragis bagi keluarga Rasul dan sekelompok kecil pendukungnya. Husain membawa ke depan kemah, 72 orang tentaranya: 32 orang berkuda dan 40 sisanya terdiri dari orang-orang berbagai usia dari tujuh puluh tahun, seperti Musalim bin 'Awsaja, hingga empat belas tahun, seperti Qasim bin Hasan bin Ali. Bagian depan tenda dilindungi dengan menyalakan tumpukan kayu dan alang-alang. Zuhair bin al-Qain sebagai komando sayap kanan, Habib bin Mudlahir al-Asadi di kiri, sedang panji keluarga Bani Hasyim dipercayakan kepada Abbas bin Ali.

Husain menyiapkan diri untuk pertempuran yang menentukan ini, mengenakan jubah Rasul, memakai parfum *misk*, dan menunggang di punggung kuda dengan Quran ditangan. Ia mengamanatkan kepada musuh-musuhnya serta memohon kepada Allah, dalam suatu khutbah nasehat yang panjang dan indah. Ia berkata:

"Ya Allah, hanya Engkaulah kepercayaanku dalam setiap malapetaka; hanya Engkaulah harapanku dalam setiap kesukaran; hanya Engkaulah janji dalam kegelisahan dan kesulitan, ketika hati menjadi lemah, dan tindakan (manusia) menjadi tak berarti; ketika orang ditinggalkan dan digoyahkan oleh temannya sendiri; ketika musuh-musuh mengambil kesenangan dan kegembiraan jahat atas kemalangannya. Ya Allah, aku pasrahkan diriku kepada-Mu; aku hanya menyadarkan musuh-musuhku kepada-Mu, dan hanya kepada-Mu-lah aku menyampaikan isi hati dan permohonanku. Siapa lagi kalau bukan Engkau, yang dapat membebaskan aku dari duka. Hanya Engkaulah Pemelihara setiap rahmat dan Tuan bagi setiap keunggulan dan tempat Muara bagi setiap hasrat." [37]

Musuh menjawab pidato Husain dengan ucapan-ucapan paling kurang ajar dan keji. Syamir, melihat api menyala melalui kemah Husain, berkata: "Husain, engkau tergesa-

37) Thabari, II, hal. 227; *Bidayah*, VIII, hal. 169, 178; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 99.

gesa untuk (masuk ke dalam) api di dunia ini, bahkan sebelum (masuk ke dalam) api Hari pengadilan." Sahabat Husain, Muslim bin Awsaja, tak dapat menahan diri mendengar makian keji ini dan memohon izin untuk menjawab dengan anak panahnya, tapi Husein mencegahnya dengan berkata: "Kita tak akan pernah memulai."[38] Manakala keadaan makin panas, dan serangan dari serdadu Bani Umayyah kian dekat, sekali lagi Husain maju ke depan. Setelah memuji Tuhan dan berdoa untuk rahmat-Nya atas Muhammad, ia berkata kepada musuhnya:

"Wahai saudara-saudara! Kalian mencercaku tapi pikirkanlah, siapa aku! Kemudian tanyakanlah kepada hati kalian tentang apa yang sedang kalian lakukan terhadap aku, Timbanglah baik-baik apakah menurut kalian, membunuh dan melanggar kesucianku merupakan "suatu yang halal? Apakah aku bukan putra dari putri Rasul kalian, putra dari *washi* dan sepupu Rasul . . .? Tidakkah Rasul berkata tentang aku dan saudaraku, bahwa kami berdua adalah penghulu pemuda ahli surga? Kalian tak dapat memungkiri kebenaran kata-kataku ini, berkenaan dengan kelebihan keluarga Muhammad. Apakah semua ini tidak cukup untuk mencegah kalian dari menumpahkan darahku?"

Dan lagi :

"Jika kalian mencari ke seluruh penjuru, Timur dan Barat, kalian tidak akan menemukan cucu Rasul lagi, selain aku."[39]

Khutbah Husain dan imbauannya yang berulang-ulang atas nama Rasul terhadap sentimen religius musuh-musuhnya, yang ia lakukan sepanjang hari, dan setiap kali sesudah pendukungnya gugur, semuanya sia-sia. Satu-satunya jawaban yang ia terima adalah, ia harus menyerah ke pada Yazid, atau dibunuh. Terhadap tuntutan ini, Husain menjawab bahwa ia tak mungkin menghinakan

38.) Thabari, II, hal. 238; Mufid, seperti dikutip di atas.

39.) Thabari, II, hal. 329; *Bidayah*, VIII, hal. 179; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 100.

dirinya seperti budak.

Pertempuran berlangsung sepanjang hari – – kadang dalam pertempuran satu lawan satu, kadang secara kolektif –– dimulai dari pagi hari dan berakhir sesaat menjelang terbenamnya matahari. Tahap pertempuran dapat diikuti dengan cukup jelas. Sesudah pidato pertama Husain, serdadu Bani Umayyah mulai menembakkan anak panah, dan duelpun terjadi. Hampir sepanjang hari itu terjadi serangkaian pertempuran tunggal, dengan dialog antara sesama musuh yang direkam dengan hidup oleh sumber-sumber, dan yang akan dibicarakan lebih terperinci nanti. Tampak bahwa dua gempuran besar dilakukan oleh Bani Umayyah sebelum tengah hari dan mendapat perlawanan gigih, tapi tentara Bani Umayyah dengan 500 pemanah, terus menekan laskar kecil Husain. Mereka yang disebut terakhir ini hanya dapat didekati dari depan. Ibn Sa'ad mengirim beberapa orang dari kiri dan kanan; ke arah kemah keluarga Abi Thalib untuk memusnahkannya. namun para pendukung Husain yang menyelinap di antara tenda-tenda, mempertahankannya dengan tegar. Syamir, dengan pasukan tangguh di bawah komandonya, mendekati kemah Husain, dan istri-istrinya untuk membakarnya tapi bahkan sahabat-sahabatnya sendiri mencelanya, sehingga ia mundur dengan malu. [40]

Pada tengah hari, Husain dan pengikutnya menunaikan shalat Dhuhur menurut tatacara *Shalat al-khauf* –Shalat itu ditetapkan ketika seseorang menghadapi keadaan bahaya. Setelah tengah hari, peperangan menjadi lebih sengit, dan penyokong Husain berjatuhan satu demi satu di hadapannya. Sampai orang terakhir dari mereka gugur, tidak satu pun anggota keluarga Husain dilukai. [41] Kini tinggal

---

40) Lihat Thabari, II, hal. 335, 337 dan seterusnya, 344, 346; *Bidayah*, VIII, hal. 181 dan seterusnya.

41) Thabari, II, hal. 347, 351 dan seterusnya, 355 dan seterusnya, *Bidayah*, VIII, hal. 184 dan seterusnya, Mufid, *Irsyad*, II, hal. 109; Dinawari, hal. 256 dan seterusnya.

lagi giliran kerabatnya. Yang pertama terbunuh adalah Ali al-Akbar, putera Husain, diikuti segera oleh putra Muslim bin Aqil, putra Aqil, tiga saudara Abbas bin Ali dari istri Ali Ummul–Banin, kemudian Qasim, putra Hasan, bocah belia dan manis yang tubuhnya diinjak-injak dan ditetak-tetak, yang kematiannya dilukiskan dalam ungkapan-ungkapan yang menyentuh. Husain memandang kejatuhan mereka satu demi satu, dan berlari ke medan laga untuk mengumpulkan tubuh mereka dan menjajarkan mereka di depan kemahnya.[42] Satu demi satu seluruh keluarga Abi Thalib mempertaruhkan nyawa memerangi musuh, sampai hanya tinggal dua orang: Husain dan saudara seayahnya, Abbas bin Ali, pembawa panji pokok yang ditaklukkan. Ia terkenal dengan kekuatan fisiknya dan keberaniannya, dan dikenal sebagai "bulan Banu Hasyim" karena ketampanannya yang luar biasa. Ia adalah pendukung besar Husain sepanjang periode penyiksaan dan malapetaka. Kini tibalah saat baginya untuk melemparkan dirinya pada pedang-pedang serdadu Bani Umayyah yang haus darah itu. Dengan hati yang patah, duka dan percikan darah dari orang-orang yang paling disayanginya, kedua bersaudara itu maju bersama menerkam musuh. Abbas, dengan penuh kemarahan menyusup jauh ke dalam barisan musuhnya, menyebabkan ia tercerai dari Husain, dan kemudian dibunuh tidak beberapa jauh dari situ.[43] Dalam keadaan sendirian dan diliputi keletihan, Husain kembali ke tendanya untuk menenangkan para wanita dan anak-anak yang ketakutan dan kesedihan setelah kegugurannya nanti, serta untuk mengucapkan selamat kepada mereka untuk yang terakhir kalinya. Berusaha membujuk bayinya yang haus dan menangis, Husain membopongnya, dan pada saat sama, sebuah anak panah tentara Bani Umayyah mengakhiri

---

42) Thabari, II, hal. 356–9; Dinawari, dikutip di atas; *Bidayah*, VIII, hal. 185–9; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 110–14; *Maqatil*, hal. 80–113.

43) Thabari, II, hal. 386; Dinawari, hal. 257 dan seterusnya, *Maqatil*, hal. 84; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 113.

tangis bayi itu. Husain kemudian mengangkat tangannya sambil masih menggendong bayi yang telah meninggal tersebut ke langit, memohon kepada Allah, keadilan dan pahala atas segala penderitaannya.[44]

Dalam keadaan terkuras tenaganya dan letih, kesepian dan kesal, luka dan bermandi darah, Husain duduk di pintu kemahnya. Pasukan Bani Umayyah merinding sesaat, ragu untuk membunuh cucu Rasul itu. Namun, Syamir kemudian maju dengan sekelompok kecil serdadu, tapi ia toh tak berani melampiaskan pukulan terakhir kepada Husain, sehingga terjadi perdebatan di antara mereka. Pada akhirnya, putra Ali itu bangkit dan menghamburkan dirinya kepada tentara Bani Umayyah. Diserang dari segala penjuru, ia akhirnya jatuh tertelungkup, tepat di depan kemahnya, sementara para wanita dan anak-anak menonton pemandangan yang mengerikan tersebut. Bocah belia, Abdullah, putra bungsu Hasan bin Ali, dalam serangan yang kejam dan teror yang tiba-tiba itu, tanpa dapat dicegah oleh para wanita, menyerbu keluar dari tenda, dan merentangkan tangannya di sekeliling pamannya untuk melindungi. Sebilah pedang menimpanya dan memenggal tangan bocah cilik itu.[45] Akhirnya, ketika Sinan bin Anas bin Amar mengangkat pedangnya kembali untuk melepaskan pukulan terakhir kepada Husain, saudara Husain, Zainab, keluar dari kemah dan menjerit, berkata kepada Ibn Sa'ad:

"Hai Umar bin Sa'ad, apakah Abu Abdullah (julukan Husain) akan dibunuh sementara engkau diam saja! berdiri dan menonton?"[46]

Tak ada yang dapat menolong. Sinan memenggal kepala cucu Rasul di muka kemahnya sendiri, disaksikan

---

44) Thabari, II, hal. 360; Dinawari, hal. 258; Mufid, *Irsyad, II, hal. 112;* Ya'qubi, II, hal. 240; *Maqatil,* hal. 115.

45) Thabari, II, hal. 361, 363; *Bidayah,* VIII, hal. 187. Mufid, *Irsyad,* II, hal. 114.

46) Thabari, II, hal. 365; *Bidayah,* dikutip di atas; Mufid, *Irsyad,* II, hal. 116.

para wanita dan anak-anak yang menyaksikan peristiwa itu dengan menangis meraung-raung. Khawali bin Yazid al-Ashbahi mengambil kepala yang sudah tercerai dari tubuhnya tersebut dalam penjagaannya, untuk dibawa ke Kufah.[47]

Pertempuran pun berakhir. Tentara Bani Umayyah kini ganti merampok dan menjarah. Mereka merampas pakaian Husain, pedangnya, dan apa saja yang melekat di tubuhnya. Mereka menjarah kemah dan merampas perhiasan para wanita, kopor, bahkan juga mantel dari kepala mereka. Satu-satunya lelaki dari keturunan Husain yang masih hidup, adalah putranya yang bernama Ali --yang karena menderita sakit serius, tak ambil bagian dalam pertempuran-- tergeletak di atas kulit, di salah sebuah kemah. Kulit itupun ditarik darinya, dan hampir saja Syamir membunuhnya di bawah lengannya, dan Ibn Sa'ad mencegah Syamir memukul bocah cilik itu.[48] Hari tragis itu dikenal sebagai *Al-Syura*, hari kesepuluh bulan Muharram.

Kekejaman tidak berakhir sampai di situ saja. Tubuh Husain yang sudah tercabik dengan sejumlah luka, diinjak-injak kuda-kuda yang ditunggangi oleh sepuluh serdadu yang dengan suka cita menimpakan kehinaan terakhir terhadap cucu Rasulullah tersebut.[49] Pada pagi hari 11 Muharram, jasad tentara Bani Umayyah yang gugur di medan laga, dikumpulkan; dan setelah melakukan shalat jenazah, dipimpin oleh Ibn Sa'ad, mereka dikuburkan. Tapi tubuh Husain yang sudah tanpa kepala dan tubuh mereka yang terbunuh bersamanya, dibiarkan begitu saja. Pada 12 Muharram, ketika pasukan Bani Umayyah mening-

---

47) Thabari, II, hal. 366, *Bidayah*, VIII, hal, 188; Dinawari, hal. 258; *Mufid, Irsyad*, II, hal. 117.

48) Detail tentang tindakan biadab ini, lihat Thabari, II, hal. 367; *Bidayah*, dikutip di atas; Dinawari, hal. 258; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 117 dan seterusnya *Maqatil*, hal. 117 dan seterusnya.

49) Thabari, II, hal. 368 dan seterusnya, *Maqatil*, hal. 119; Mufid, dikutip di atas.

galkan Karbala, orang-orang dari suku Bani Asad dari desa Ghadziriyah didekat situ, datang dan memakamkan jasad Husain dan para sahabatnya di tempat terjadinya pembantaian.[50] Menarik untuk dicatat, bahwa mereka yang badannya dibiarkan dalam keadaan demikian menyedihkan dan dibunuh dengan cara yang keji, tidak lama kemudian, sangat dihormati dan diabadikan, yakni makam mereka menjadi salah satu tempat suci yang paling dimuliakan, dihiasi dengan emas dan diberi ornamen dengan dekorasi yang megah; mereka segera menjadi pusat ziarah bagi tak terkira banyaknya orang-orang yang patuh. Bahkan bisa dikatakan, bahwa tak ada bekas atau kenangan apa pun pada kuburan orang-orang yang menjadi pemenang di Karbala itu, tapi sebaliknya, makam Husain dan para pendukungnya yang kalah itu, dengan menara-menara mereka yang menjulang, menjadi petunjuk dan simbol kemuliaan serta harapan bagi mereka yang papa.

Pagi 12 Muharram, terjadi prosesi khusus dari Karbala menuju Kufah. Tujuh puluh dua kepala dikibarkan di ujung tombak, masing-masing dipegang oleh seorang tentara, diikuti oleh para wanita keluarga Rasul di atas unta, dan kerumunan serdadu Bani Umayyah.[51] Abu Mikhnaf menggambarkan dengan jelas panorama kepergian Zainab dan wanita lain dari keluarga Nabi, sebagai tawanan, dari Karbala. Ratapan mereka terhadap pandangan tubuh anak-anak, saudara-saudara dan suami-suami mereka yang terbantai, dipamerkan secara terbuka di hadapan mereka, justru menyebabkan musuh mereka meneteskan air mata. Qurra' bin Qays at-Tamimi, anggota tentara Bani Umayyah, dilaporkan oleh Abu Mikhnaf sebagai berkata, bahwa ia tak dapat melupakan pemandangan ketika saudara perempuan Husain, Zainab, melewati tubuh saudaranya yang hancur; ia mendadak menjerit histeris dan berkata: "Wahai Muham-

---

50) Thabari, dikutip di atas; Dinawari, hal. 260; *Bidayah*, VIII, hal. 189.

51) Thabari, II, hal. 369; Dinawari, hal. 259: *Bidayah*, VIII, hal. 190; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 118.

mad! Wahai Muhammad! Malaikat surga mengirim rahmat atasmu, tapi ini adalah Husain-mu, begini terhina dan dipermalukan bersimbah darah dan terpotong-potong. Wahai Muhammad; anak perempuanmu dijadikan tawanan, dan keluargamu yang terbantai, dibiarkan begitu saja, agar angin timur menutup mereka dengan debu!" [52]

Setelah tiba di Kufah, para tawanan dan kepala-kepala korban dipersembahkan kepada Ibn Ziyad, dan kepala Husain diletakkan di atas jaringan, ditaruh di hadapannya, dalam majelis istana yang dihadiri orang-orang terhormat dan orang-orang yang ingin melihat. Ibn Ziyad yang memegang tongkat di tangannya, memukul-mukul bibir Husain. Zaid bin Arqam, sahabat lama Rasul yang hadir di situ, tak mengetahui apa yang terjadi. Demi mengenali wajah Husain, ia sangat terkejut dan sedih, dan berteriak pada Ibn Ziyad:

"Angkat tongkatmu dari bibir ini! Demi Allah aku telah menyaksikan bibir Rasulullah mengecup dan mengisap bibir ini!" [53]

Ia kemudian meninggalkan istana seraya menangis; di luar, orang mendengar ia berkata :

"Wahai bangsa Arab, setelah hari ini, kalian telah menjadikan diri kalian budak-budak dan ternak, karena perbuatan kalian sendiri. Kalian telah membunuh putra Fathimah dan menjadikan penguasa kalian, Ibn Marjana (julukan Ibn Ziyad), mulai sekarang, akan membunuh orang-orang kalian yang terbaik dan memaksa kalian melakukan hal-hal yang paling dibenci. Kalian sekarang harus siap untuk menerima aib yang paling lengkap." [54]

Kepala Husain dipamerkan kepada umum, di Kufah, sebelum dikirimkan kepada Yazid di Damaskus. Tidak

---

52) Thabari, II, hal. 370; *Bidayah*, VIII, hal. 193.

53) Thabari, II, hal. 371; Dinawari, hal. 259 dan seterusnya, *Bidayah*, VIII, hal. 190.

54) Lihat sumber yang disebut di catatan kaki nomor 53.

begitu jelas berapa lama para tawanan ditahan di dalam ruang bawah tanah, tapi agaknya, tak lama setelah itu, para tawanan dan kepala-kepala itu dikirim ke Damaskus untuk dipersembahkan kepada sang Khalifah. Ketika kepala Husain dan para tawanan wanita serta anak-anak, tiba dihadapan Yazid, dalam istana semewah milik Ibn Ziyad, Zahr bin Qays, yang memimpin kafilah sebagai wakil Ibn Ziyad, menyampaikan pidato panjang mengenai peristiwa ini, yang menggambarkan bagaimana Husain dan para sahabatnya dibantai, dan bagaimana jasad-jasad mereka diinjak-injak dan dibiarkan untuk makanan elang. [55] Reaksi Yazid konon, berbeda dari reaksi Ibn Ziyad. Ia menyesalkan tindakan gubernurnya yang tergesa-gesa. Ini tampak berlawanan dengan seluruh laporan yang melukiskan perintah-perintah Yazid kepada gubernurnya di Madinah, dan kemudian kepada Ibn Ziyad, yang jelas-jelas menyuruh mereka, dengan segala cara, menuntut baiat dari Husain dan pengikutnya, atau kalau juga mereka menolak hendaknya leher mereka dipenggal. Percakapan yang terjadi antara Yazid dan Zainab serta Ali bin Husain, dimana sang Khalifah memarahi dan memperlakukan mereka secara kasar, juga membuat keraguan tentang dugaan perasaan menyesalnya. Lagi pula, sebagaimana ditunjukkan oleh Ibn Katsir, seorang Syria murid Ibn Taimiyah yang biasanya memusuhi gerakan Syi'i, jika Yazid sungguh-sungguh merasakan bahwa gubernurnya telah melakukan kekeliruan yang serius dalam mengangani Husain, ia tentu akan mengambil tindakan terhadapnya. Tapi, kata Ibn Katsir, Yazid tidak mencopot Ibn Ziyad dari posnya, tidak menghukumnya, atau menulis surat kecaman kepadanya karena melewati batas perintahnya. [56] Kalau pun Yazid mengungkapkan rasa penyesalannya maka pastilah hal itu disebabkan kekhawa-

55) Thabari, II, hal. 375; *Bidayah*, VIII, hal. 191; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 123.

56) *Bidayah*, VIII, hal. 203. Untuk laporan yang mengatakan Yazid sedih, lihat *Bidayah*, VIII, hal. 191 dan seterusnya, Thabari, II, hal. 376 dan seterusnya.

tirannya terhadap reaksi atau pemberontakan yang mungkin akan dilakukan oleh suatu kelompok masyarakat Muslim.

Setelah beberapa waktu, Yazid membebaskan para tawanan dan mengirim pulang mereka ke Madinah. Dengan demikian berakhirlah tragedi paling menyedihkan dalam sejarah Islam. Edward Gibbon dengan sumber-sumber sejarah Islamnya yang terbatas dan terutama bergantung pada kisah Ockley tentang Karbala tak dapat tidak berkomentar: "Di suatu masa dan suasana yang jauh, panorama tragis kematian Husain akan membangunkan simpati terhadap pembaca yang paling dingin sekalipun." [57] Telah kita lihat di bagian sebelumnya, betapa besar dan mesranya kecintaan Rasul kepada cucu-cucunya, Hasan dan Husain, tapi hanya lima puluh tahun setelah wafat Nabi, sebagaimana dikatakan Dinawari, [58] ketika masih banyak sahabat Rasul yang benar-benar mengetahui kasih sayang ini masih hidup; salah seorang dari cucu yang tercinta itu dibunuh secara brutal oleh orang-orang yang mengaku sebagai umat Muhammad.

Dengan keterangan ikhtisar ringkas dari laporan tentang akhir tragis dari Husain ini, pertama dimaksudkan untuk menganalisis bagaimana hal itu bisa menjadi begitu mudah bagi orang-orang Bani Umayyah untuk menghancurkannya dan menggulung gerakan Syi'i di belakangnya; kedua, untuk menentukan unsur sentimen religius yang sejati di kalangan mereka yang rela mengorbankan nyawa bersama Husain, yang dengan begitu, telah menciptakan lagi suatu langkah maju ke arah konsolidasi pemikiran Syi'i dalam Islam.

Telah dikemukakan, bahwa mengenai orang-orang yang mengundang Husain ke Kufah, dan 18.000 orang yang berbaiat kepadanya melalui utusannya, Muslim bin Aqil,

57) *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, edisi J.B. Bury, edisi kedua, London, 1901, V, hal. 391.

58) *Akhbar*, hal. 259.

tidak semuanya merupakan Syi'i dalam arti keagamaan, melainkan ada juga pendukung keluarga Ali untuk alasan-alasan politik – – suatu perbedaan yang harus diingat, agar dapat memahami sejarah awal Islam Syi'ah. Mereka menulis kepada Husain ratusan surat, masing-masing ditanda tangani oleh kelompok-kelompok, dan tatkala Muslim bin Aqil tiba di Kufah, mereka mengerumuninya; akan tetapi bagi kebanyakan mereka hal ini merupakan ekspresi nafsu untuk menumbangkan dominasi orang Syria, suatu cita-cita yang kala itu mereka pikir, dapat diwujudkan bersama Husain. Tapi, begitu Ibn Ziyad yang dalam sejarah Islam kebijaksanaannya terkenal sangat semena-mena mengambil alih jabatan gubernur Kufah, dan setelah itu segera mengambil langkah-langkah ekstrem yang kejam untuk melumatkan gerakan itu, orang Kufah merasa putus harapan dan timbullah kegoncangan dalam hati mereka watak ketiadaan ketetapan hati yang selama ini memang terkenal tidak stabil itu, terlebih lagi dalam menghadapi cobaan-cobaan; Mereka takluk pada keadaan, dan memilih mengambil langkah yang tidak membahayakan diri mereka, demi cita-cita itu sekalipun.

Namun, sekelompok kecil orang Kufah yang telah mengundang cucu Rasul, memimpin gerakan yang didorong, semata-mata oleh perasaan keagamaan. Di manakah mereka ketika Husain yang begitu tak berdaya, dibunuh di Karbala? Kita telah melihat, bahwa sesudah eksekusi Muslim bin Aqil dan Hani bin Urwah, Kufah berada di bawah kekuasaan penuh Bani Umayyah. Siapa saja yang dicurigai bersimpati kepada Husain akan dihukum mati. Dengan sendirinya para pemimpin gerakan yang tulus ini, mengambil taktik dengan sembunyi, untuk menghindar dari penangkapan dan hukuman, bukan karena mereka mengkhianati Husain dan ingin menyelamatkan nyawa, tetapi, seperti akan kita lihat, hal itu disebabkan mereka hendak menyerahkan diri mereka langsung kepada Husain yang sedang dalam perjalanan menuju Kufah. Hal ini dapat dilihat dengan memandingkan daftar nama mereka yang memberikan jiwa di Karbala

bersama Husain atau belakangan bersama *Tawwabun*, dengan mereka yang menulis surat ajakan pertama kepadanya, dan yang memimpin gerakan di Kufah. Sudah kita saksikan bahwa empat dari pemimpin Syi'i Kufah ini berupaya bergabung dengan Husain di Dzu Husm, tanpa memperdulikan keberatan Hurr. Begitu mereka mendengar berita kedatangan Husain di Karbala, mereka meskipun dihadang, berhasil mencapai Karbala dengan berbagai cara; mereka menyampaikan nyawa mereka di hadapan Husain atau siapa saja dari kalangan anggota keluarganya. Dan tentang mereka yang tidak bersama Husain di Karbala, sebagian telah ditahan, dan sebagian lain, disebabkan blokade yang ketat di jalan-jalan terlambat menyusup kesana.

Tatkala Husain meninggalkan Makkah , hanya ada 50 orang bersamanya; 18 orang keluarga Abi Thalib atau kerabat dekatnya dan 32 orang lain. Setelah pertempuran, bagaimanapun, 72 kepala dibawa untuk dihadiahkan kepada Ibn Ziyad, 18 orang di antaranya dari keluarga Abi Thalib dan 54 orang yang lain adalah pengikutnya, meskipun jumlah sebenarnya yang gugur di Karbala bersama Husain, kiranya lebih dari 72 orang Samawi dan beberapa sumber lain merinci, selain keluarga Abi Thalib, jumlah total korban adalah 92 orang. [59] Bila ini benar, maka berarti kepala dari mereka tak punya identitas suku, tidak dibawa kepada Ibn Ziyad, yang dengan sendirinya mengakibatkan penurunan angka kematian menjadi 72. Thabari dan Dinawari membubuhi nama-nama suku dan jumlah kepala yang diarak ke Kufah sebagai berikut: Kinda 13 orang; Hawazin 20 orang; Tamim 17 orang; Asad 6 orang; Madzhij 7 orang; Tsaqif 12 orang; Azd 5 orang; dan tujuh orang lainnya tidak diketahui afiliasi suku mereka. [60] Terdapat sedikit perbedaan dalam daftar Thabari dan Dinawari. Sementara Thabari mencantumkan Madzhij sebagai memiliki

59) *Ibshar al-'ain fi ahwal al-anshar al-Husain*, Najaf, 1341 H, hal. 47 dan seterusnya.

60) Thabari, II, hal. 386; *Akhbar*, hal. 259.

tujuh kepala dan tidak mencatat angka dua belas untuk Tsaqif, Dinawari menghapus tujuh Madshij dan menyebut Tsaqif memiliki dua belas kepala, selain menyatakan lima kepala Azd. Penelitian yang teliti atas sumber-sumber lain mengukuhkan keduanya: tujuh kepala dipunyai oleh Madzhij, dan dua belas oleh Tsaqif. Ini menyajikan jumlah korban peninggalan itu seluruhnya menjadi 87 orang, yang kepala mereka dipersembahkan kepada Ibn Ziyad.

Thabari dan sumber lain pun menceritakan kepada kita secara detail, bagaimana pengikut sejati Husain mengatur rencana secara rahasia, untuk meloloskan diri dari Kufah, dan berusaha menuju Karbala. [61] Di samping itu, kita temui sedikit nama orang-orang yang datang ke Karbala sebagai serdadu Bani Umayyah, dan manakala mereka melihat perlakuan biadab Bani Ummayah atas cucu Rasul itu, mereka tak dapat menahan perasaan mereka terhadap Ahlul Bait Rasul, membelot dari barisan Bani Umayyah, dan mempertaruhkan nasib mereka bersama Husain. Selain Hurr, yang pembelotannya dilaporkan sangat rinci, juga umum direkam bahwa, di pagi hari Asyura, sebelum pecah pertempuran, tiga puluh orang terkemuka Kufah yang tadinya bersama tentara Ibn Sa'ad, menyeberang ke pihak Husain dan berperang untuknya. [62].

Selanjutnya, harus dicatat lagi bahwa blokade seluruh jalan yang menuju Kufah dan sekitarnya, menjadikan hampir mustahil bagi mayoritas Syi'i Kufah yang tengah bersembunyi, dan juga bagi mereka yang berdiam di kota-kota lain seperti Bashrah, untuk datang menolong Husain. Namun, segelintir orang dari Bashrah berhasil mencapai Karbala, dan menanggung nasib bersama Husain. [63] Karena itu, kita punya dasar-dasar yang cukup untuk mengandaikan bahwa, jika halangan tak terlampau banyak dan jika ada waktu serta peluang yang cukup untuk memobilisasi

61) Lihat Thabari, II, hal. 303, 335.
62) *Bidayah*, VIII, hal. 170; *'Iqd*, IV, hal. 380.
63) Thabari, II, hal. 236.

kekuatan mereka, maka banyak *Tawwabun* (orang-orang yang bertaubat karena menyesal telah berdiam diri dalam peristiwa Karbala) – seperti akan dibicarakan di bagian berikut– yang belakangan mengorbankan nyawa mereka atas nama Husain, akan berada di Karbala bersamanya. Bukti tak langsung memberi kesan kepada kita bahwa, mereka yang mengorbankan nyawa untuk Husain setelah terbunuh paling tidak akan berbuat sama untuk membela Husain semasa masih hidup. Di lain pihak, tujuan mengandaikan fakta ini bukan untuk mengesankan bahwa jika bukan karena keadaan-keadaan yang tak terelakan itu nasib Husain akan menjadi lain. Nasib Husain akan sama saja, lantaran kekuatan militer Umayyah yang terorganisir, rapih dan kuat luar biasa, serta karakter plin-plan orang Kufah, ditambah lagi dengan gerakan bermotifkan keagamaan Syi'i yang masih lemah dan tak teratur. Maksud kami tidak untuk mengesankan bahwa di bawah keadaan yang sedikit lebih baik yang kalah di Karbala tidak akan menjadi begitu tak berdaya dan tanpa ada perlawanan menonjol apa pun, dan dengan demikian kita akan memiliki gambaran lebih jernih tentang kekuatan fisik gerakan Syi'i pada tahap ini. Untuk mendukung hipotesis ini kita dapat menyebut sukses yang diraih tak lama berselang, setelah Karbala, tapi di bawah keadaan yang lebih baik dan dengan kesempatan yang lebih baik, oleh Al-Mukhtar dan Ibn Zubair, keduanya tidak sepenting cucu Rasul itu.

Disini kita hanya akan menggarisbawahi, secara sambil lewat, bahwa Al-Mukhtar bin Abi Ubaidah Ats-Tsqafi menguasai Kufah tahun 66/686–687 dan menduduki Mesopotamia serta beberapa bagian propinsi timur Umayyah terutama demi menuntut bela kematian Husain. Ia kehilangan kontrol atas situasi dan dibunuh tahun 67/687 atau 68/688. Abdullah Zubair memproklamasikan khilafahnya di tahun 61/680–681 dan pada tahun 64/684 menegakkan kekuasaannya di Irak, di Arabia selatan serta di bagian terbesar Siria. Ia terbunuh dalam pertempuran melawan Hajjaj tahun 73/692 sesudah memerintah hampir

sembilan tahun.

Suatu analisis tentang sumber-sumber yang melukiskan gerakan dan dukungan yang diberikan kepada Al-Mukhtar dan Ibn Zubair, membuat kita tak ragu lagi, bahwa beberapa dari bagian komponen gerakan Husain, belakangan menjadi frustasi dan menyeleweng. Mereka kemudian melampiaskan kejengkelan terhadap Bani Umayyah dengan bernaung di bawah bendera dua petualang ini. Perbandingan ini membawa kita pada butir penting lain. Al-Mukhtar dan Ibn Zubair meraih keberhasilan politik yang besar dalam kegiatan mereka, dan keduanya dapat memerintah bagian-bagian tertentu dari dunia Islam untuk waktu beberapa tahun; tapi tak seorang pun dari mereka yang dapat meninggalkan pengikut keagamaan di belakangnya setelah mereka gugur, meskipun keduanya –dalam suatu arti– mati syahid, kurang lebih sama seperti Husain. Tak ada bukti samasekali bahwa sesudah kematiannya, Ibn Zubair meninggalkan pengikut sekte apa pun sedang nama Al-Mukhtar hidup sangat singkat dan diikuti oleh kelompok kecil, yang setelah itu segera kehilangan identitasnya, dan lebur ke dalam grup yang lebih besar. [64] Alasannya jelas dan vital. Baik Al-Mukhtar, Ibn Zubair maupun pendukung mereka, tidak memiliki cita-cita yang mapan atau suatu pandangan khusus, yang dapat menghidupkan kenangan mereka dalam sejarah pemikiran religius dalam Islam. Husain dan cita-citanya, di pihak lain, meskipun secara militer mengalami kegagalan total, begitu mencolok dianut oleh suatu bagian yang cukup besar dari masyarakat Muslim, dan namanya menjadi simbol identitas atau entitas dari kelompok kedua terbesar dalam Islam. Ini disebabkan oleh kenyataan, bahwa gerakannya berdasar pada pandangan khusus mengenai kepemimpinan umat, yang telah diuraikan di dua bab sebelum ini dan yang telah mulai tampak dalam surat-surat yang ditulis Hasan kepada Mu'

64) Lihat B. Lewis, *Origins of Isma'ilism* (Cambridge, 1940), hal. 27; juga Nawbakhti, *Firaq asy-Syi'ah*, hal. 45.

awiyah, dan oleh Husein kepada kaum Syi'i Kufah. Kenangan atas Al-Mukhtar dan Ibn Zubair hilang bersama berlalunya waktu, dan hanya mendapat tempat dalam *tawarikh*. Ingatan kepada Husein tetap hidup dalam hati dan pikiran kaum Muslimin, dan setiap kali muncul sebagai tema untuk nilai-nilai tertentu. Bagian masyarakat Muslim menjunjung tinggi cita-cita dan kenangan Husain dengan berkorban dan tak acuh pada keadaan politik, tapi tetap tinggal sebagai bagian integral dari entitas relegius Islam, tergencet ke dalam peranan sektarian oleh kelompok mayoritas yang, meskipun enggan, berkompromi dengan situasi politik pada tingkat keagamaan.

Sebagian sejarawan Muslim menulis di bawah pengaruh langsung penguasa masa itu, dan para teolog yang karena terpaksa berusaha menemukan kedudukan kompromi antara otoritas yang berkuasa di satu pihak, dan umat Islam di pihak lain, melukiskan aksi Husain sebagai usaha ambisius untuk merebut kekuasaan politik, dan sebagai suatu kekeliruan dalam bertindak. Para orientalis Barat, dalam upaya mereka yang superfisial untuk mengkaji aksi Husain, telah mengikuti metodologi tertentu, yang mereka sebut sebagai "pendekatan historis ilmiah". Mazhab orientalis Jerman, walaupun sesungguhnya memberikan sumbangan berarti dan solid dalam kajian cabang-cabang Islam–Arab tertentu yang rinci dan luar biasa "mendalam" terlalu terpaku terhadap metodologi historis khusus, sehingga tak pernah dapat mencengkeram "perasaan" dan "ketangkasan yang diperlukan", yang sebenarnya sangat diperlukan di dalam memahami sejarah keagamaan dan perkembangannya. Dampak dari aliran Jerman begitu kuat, sehingga trend ini bertahan, dan selanjutnya mazhab sarjana Prancis dan Inggris, dengan sedikit kekecualian , telah mengikuti kecenderungan yang sama. Dengan demikian, sangat disayangkan bahwa tragedi Karbala telah dipandang oleh para sarjana ini dengan pandangan historis yang sama tidak satu pun dari mereka pernah mencoba mempelajari tindakan Husain dalam makna dan tujuannya. Oleh sebab itu, wajarlah

apabila para sarjana ini melukiskan Husain sebagai "petualang yang naas", yang mencoba merampas kekuasaan politik memandang gerakannya sebagai pemberontakan melawan tata aturan yang berlaku, dan aksinya sebagai kekeliruan yang fatal dalam menilai janji-janji orang Kufah. [65]

Telah kita singgung secara sepintas, bahwa Husain sangat menyadari situasi dan akibat tindakannya. Di perjalanan dari Madinah ke Makkah, kemudian lagi tatkala meninggalkan *Baitullah* menuju Kufah, juga tentang bahaya yang akan menimpanya dan bahwa "hati orang-orang Irak bersamanya, tetapi pedang mereka dihunus bersama Bani Umayyah". Tapi Husain menjawab kepada semua yang mencoba membelokkan tujuannya, selalu dalam nada kurang lebih sama, "Allah berbuat menurut kehendak-Nya. Aku serahkan kepada Allah apa yang terbaik. Allah tidak memusuhi siapa yang berniat adil."[66]

Dari jawaban ini, jelas bahwa Husain sangat sadar tentang bahaya yang akan ia hadapi, dan bahwa ia memiliki strategi dan rencana tertentu dalam benaknya untuk menciptakan revolusi dalam kesadaran masyarakat Islam. Lagi pula sangat jelas dari sumber-sumber –sebagaimana telah dinyatakan sebelumnya – bahwa Husain tidak mencoba mengorganisasikan atau memobilisasikan dukungan militer, yang dengan mudah dapat ia lakukan di Hijaz. Ia pun tidak mencoba mengeksploitasi kekuatan fisik yang tersedia untuknya. Di antara banyak contoh dalam masalah ini, kita akan membatasi diri dengan menyebutkan satu saja diantaranya. Di suatu tempat bernama 'Uzaib al-Hujainat, sesudah mengetahui mengenai orang Kufah yang meninggalkan utusannya, Muslim bin 'Aqil, dan kemudian mendengar kematiannya, menjadi jelas bagi Husain bahwa

---

65) Contoh terbaik dalam hal ini di antara banyak contoh yang lain adalah Henri Lammens dengan karyanya *Le califat de Yazid* , dan artc. *EI*[1] "Husayn". Juga lihat Wellhausen, *Arab Kingdom*, hal. 145–7.

66) Thabari, II, hal. 216–95; juga catatan kaki nomor 14 di atas.

ia tak punya harapan bakal mendapat dukungan atau harapan hidup di Kufah. Namun, ia menolak samasekali tawaran keselamatan –jika tidak berhasil– yang diulurkan kepadanya. Abu Mikhnaf dan sumber lain meriwayatkan, bahwa di tempat itu, empat orang Syi'i terkemuka Kufah berusaha menemui Husain dengan Thirimmah bin 'Adi ath-Tha'iy yang bertindak sebagai pemandu. Thirimmah menyampaikan imbauan keras terhadap Husain dengan berkata : "Demi Allah, aku telah meninggalkan Kufah dalam kondisi sedemikian rupa, sehingga bila engkau sampai di sana engkau tidak akan menemukan seorangpun, jika engkau ke sana, engkau dan mereka yang bersamamu, serta-merta akan dibantai. Demi Allah, lepaskan rencanamu dan ikutlah denganku ke gunung-gunung kami di sini, yang aman. Demi Allah, gunung-gunung ini selalu di luar jangkauan para raja Ghassan dan Himyar, dari Nu'man bin al-Mundzir, dan dari orang hitam atau merah mana pun (yakni dari kekuatan raksasa mana pun). Demi Allah, jika engkau memutuskan ikut bersamaku, tidak ada orang yang akan bisa menghinamu atau menghentikanmu untuk melakukan itu, tidak juga dia! (menunjuk kepada Hurr). Setibamu di desa-desaku di gunung-gunung, kami akan memohon bantuan orang-orang suku Ba'jah dan Salmah dari Tayy. Bahkan, sebelum sepuluh hari, pasukan berkuda dan invantri Tayy akan datang menolongmu. Engkau dapat tinggal bersama kami selama engkau suka, dan bila kemudian engkau ingin bangkit dari sana, atau bila engkau terganggu, aku akan memimpin dua puluh ribu orang Tayy untuk bergabung bersamamu, yang akan melabrak musuh-musuhmu dengan pedang mereka. Demi Allah, tidak ada satupun yang akan pernah sanggup mencapaimu, dan mata orang-orang Tayy akan selalu waspada mengawalmu."[67]

Satu-satunya jawaban Husain terhadap tawaran sangat berharga dan tepat pada waktunya ini, ketika semua harapan atas dukungan di Kufah telah sirna, adalah :

67) Thabari, II, hal. 304 dan seterusnya.

"Allah memberkati engkau dan kaummu, tapi aku terikat dengan beberapa orang dan aku tak dapat menarik janjiku, kendati aku tak tahu apa yang bakal terjadi antara kami dan mereka. Bagaimanapun segala adalah takdir."[68]

Orang tak dapat mengerti, bagaimana mungkin orang yang bertaruh untuk kekuasaan, menolak menerima janji tawaran dukungan, bahwa setelah mengetahui seluruh perkembangan terakhir di Kufah, Husain masih berharap menemukan dukungan atau malah secuil harapan untuk hidup di Kufah? Apa lagi, kita punya keterangan terperinci tentang fakta bahwa ketika di Zubalah tatkala Husain mengetahui tentang eksekusi brutal terhadap utusannya Qays bin Musyir, ia justru meminta orang-orang yang bersamanya untuk meninggalkannya sendirian, menyuruh mereka pergi menyelamatkan diri. Sesudah di Zubalah, Husain mengumumkan hal ini kepada sahabat-sahabatnya berulang kali, yang terakhir ia lakukan di malam hari. Dapatkah di mengerti bahwa seseorang yang bergelut untuk kekuasaan, akan meminta para pendukungnya untuk meninggalkannya, terlepas dari jumlah mereka yang tidak berarti itu? Rasanya, tidak seorangpun akan menjawab pertanyaan ini dengan mengatakan sependapat dan menyetujui tindakan dalam benak Husain. Mengapa ia tetap saja menuju Kufah ?

Agak mengecewakan, mengetahui bahwa ilmu pengetahuan Barat tentang Islam yang terlalu menekankan historisme, memusatkan perhatiannya hanya pada aspek-aspek luar yang berlainan mengenai peristiwa Karbala, dan tak pernah mencoba menganalisis bagian dalam sejarah serta konflik yang menyakitkan yang ada dalam benak Husain. Anatomi tubuh manusia dapat memberikan pengetahuan tentang bagian-bagian dan struktur tubuh manusia, tetapi tidak memberikan kepada kita pengetahuan tentang manusia itu sendiri. Dalam hal Husain, telaah yang teliti dan uraian yang

68) *ibid.*

menyeluruh tentang peristiwa Karbala menyingkapkan kenyataan bahwa sejak dini Husain sudah merencanakan revolusi penuh dalam kerangka kesadaran religius seorang Muslim. Seluruh aksinya memperlihatkan, bahwa sesungguhnya ia menyadari kenyataan bahwa, kemenangan yang dicapai melalui kekuatan dan ketegaran militer, selalu bersifat sementara, karena kekuatan militer lain yang lebih tangguh, di waktu mendatang akan dapat meruntuhkannya. Tapi kemenangan yang diraih melalui penderitaan dan pengorbanan, akan abadi dan meninggalkan kesan yang dalam dan tetap dalam kesadaran manusia. Husain dibesarkan dalam pusaran waktu Pendiri Islam. dan menerima cinta dan ketakwaan pada jalan hidup Islam dari ayahnya. Dengan berlalunya waktu, ia melihat perubahan besar yang cepat sekali terjadi dalam masyarakat, berkenaan dengan perasaan keagamaan dan modal. Proses konflik dan pergumulan alamiah antara *aksi* dan *reaksi*, mulai berlangsung. Yakni, *aksi* progresif Islam Muhammad telah berhasil menekan konservatisme Arab, yang diwujudkan dalam praktek-praktek pra–Islam dan cara berpikir yang sesat. Tapi, kurang dari tiga puluh tahun, konservatisme Arab ini dihidupkan kembali sebagai *reaksi* yang kuat untuk sekali lagi menentang *aksi* Muhammad. Kekuatan *reaksi* ini bergerak dengan munculnya Mu'awiyah, tapi penggantian Yazid merupakan tanda jelas bahwa daya reaksioner telah memobilisasi dirinya, dan kini telah muncul dengan tenaga penuh. Kekuatan *reaksi* ini terdapat dalam karakter Yazid, dan cukup tangguh untuk menekan, atau setidak-tidaknya, menodai *aksi* Muhammad. Kini, Islam. dalam pikiran Husain, dalam kebutuhan mendesak untuk pengaktifan kembali *aksi* Muhammad terhadap *reaksi* lama Arab dan karena itu memerlukan pengaturan kembali secara total. Pengaturan kembali tersebut tidak akan efektif di masa Hasan, karena saingannya, Mu'awiyah, meskipun ia kurang menghormati agama, setidaknya di bagian luar ia berusaha menutupi sikap reaksionernya dari Arabisme lama. Yazid tak mempedulikan soal-soal (kamuflase) seperti

itu; ia memamerkan kecenderungannya terhadap sikap raksioner ini, dan perangainya, sampai-sampai mengejek *Sunnah* dan norma-norma Quran secara terbuka. Kini, Melalui Yazid, *reaksi* Arabisme lama berada dalam konfrontasi langsung dengan *aksi* Islam Muhammad. Hal ini dapat dilihat melalui banyak contoh, diantaranya, ketika ayahnya masih berkuasa, Yazid pernah datang ke Madinah pada musim Haji dan menjadi mabuk oleh khamr. Ibn Abbas dan Husain, kebetulan memapasinya. Yazid lalu memanggil budaknya dan memerintahkannya menjamu Husain dengan anggur dan mendesak Husain agar menerimanya. Ketika Husain dengan sangat marah menolak, dan bangkit untuk pergi. Yazid dalam keadaan sangat mabuk, menyanyi :

"Wahai kawanku, betapa aneh. Aku mengundangmu, tapi kau tampik.

Para penyanyi wanita, kesenangan anggur dan musik. Dan guci penuh anggur yang dimulutnya bertengger para tuan Arab.

Dan di kalangan mereka (para penyanyi wanita) ada satu yang telah menawan hatimu, dan dia tidak bertobat dengan melakukan ini."

Husain bangkit dan berkata :

"Tapi hatimu, Wahai putra Mu'awiyah."[69]

Sekarang Yazid inilah yang menjadi Khalifah Islam, dan meminta Husain menyetujui kepemimpinannya. Persetujuan Husain terhadap Yazid, dengan sikap reaksioner orang yang disebut terakhir ini terhadap norma-norma Islam, tidak hanya berarti sebagai langkah politik, seperti dalam kasus Hasan dan Mu'awiyah, tapi juga berarti pengesahan terhadap sifat dan cara hidup Yazid. Hal ini tak dapat dibayangkan, akan mungkin terjadi atas diri cucu Rasul, yang kini menjadi kepala keluarga Muhammad, dan perwujudan dari Sunnahnya.

---

69) *Aghani*, XV, hal. 233.

Dengan maksud menghadang *reaksi* ini terhadap *aksi* Islam, Husain menyusun strateginya, melalui kebajikan keluarganya dan kedudukannya sendiri di dalamnya, untuk membimbing masyarakat dan menerima respek mereka. Bagaimana pun, jika hal ini ditantang, ia siap berkorban dan mati, demi cita-citanya. Ia sadar, bahwa kekuatan senjata semata-mata tidak akan menjamin *aksi* dan kesadaran Islam. Menurutnya, perlu diadakan suatu goncangan, sentakan hati dan perasaan. Ia memutuskan bahwa hal ini hanya dapat dicapai melalui pengorbanan dan penderitaan. Hal ini seharusnya tidak sulit untuk difahami, khususnya bagi mereka yang menghargai tindakan dan pengorbanan heroik, misalnya Sokrates dan Joan of Arc, keduanya menyambut maut demi cita-cita mereka; dan di atas segalanya, adalah pengorbanan besar Yesus Kristus untuk menyelamatkan umat manusia.

Dalam menyoroti hal ini, kita harus menyimak jawaban Husain kepada sahabat-sahabatnya yang menasihatinya untuk tidak ke Irak, sebab dari situ juga akan diperoleh penjelasan, mengapa Husain membawa serta para wanita dan anak-anaknya, kendati telah disadarkan oleh Ibn Abbas bahwa jika ia tetap berkeras dengan rencananya, setidak-tidaknya ia tak perlu membawa serta keluarganya. Menyadari betapa besar kebrutalan kekuatan reaksioner tersebut, Husain tahu bahwa setelah membunuh dirinya, Bani Umayyah akan menjadikan para wanita dan anak-anaknya sebagai tawanan mereka, dan akan menyeret mereka sepanjang jalan dari Kufah ke Damaskus. Kafilah tawanan dari keluarga dekat Muhammad ini akan mengumumkan misi Husain, dan akan memaksa hati kaum Muslimin untuk merenungi peristiwa tersebut. Hal ini akan membuat kaum Muslimin berpikir tentang keseluruhan peristiwa, dan akan menyentakkan kesadaran mereka. Dan begitulah yang terjadi. Husain berhasil dalam tujuannya. Sulit bagi kita sekarang, untuk mengevaluasi dengan tepat dampak dari aksi Husain terhadap moralitas dan cara berpikir kaum Muslimin. Jika Husain tidak menggoncangkan

dan menyentil kesadaran kaum Muslimin dengan cara ini, siapa tahu, jalan hidup Yazid akan menjadi pola perilaku yang tetap dalam masyarakat Islam, karena dianggap telah disahkan dan dibenarkan oleh cucu Nabi. Tak syak lagi, bahkan setelah itu ternyata pemerintahan raja Yazid tegak dalam (sejarah) Islam, dan karakter serta kelakuan dalam kehidupan pribadi para raja ini ternyata tidak jauh berbeda dengan Yazid, toh perubahan dalam pemikiran yang berlaku sesudah pengorbanan Husain selalu berperan sebagai garis perbedaan antara norma Islam dan karakter pribadi para penguasa.

Selain sedikit penulis abad pertengahan yang terikat dengan daya tarik tertentu, sejarawan dan penulis Muslim selalu memberi penghormatan paling besar dalam mengagungkan aksi heroik Husain. Ini sesungguhnya mendorong makin banyak sarjana Muslim dari berbagai Mazhab—di zaman modern ini—telah menyumbangkan karya yang mandiri untuk menjelaskan filsafat pengorbanan dan kesyahidan Husain. Di antara banyak buku yang diterbitkan dalam beberapa dekade yang lalu, bertepatan dengan penyadaran kembali dunia Islam, kami hanya akan menunjukkan dua buku kepada pembaca. Yang pertama, ditulis oleh penulis Mesir, Abbas Mahmud al-'Aqqad, berjudul *Abu Asy-Syuhada, al-Husain bin Ali* [70] (Husain bin Ali, Penghulu Para Syahid). Penulis lain adalah seorang sarjana dan Syeikh Libanon yang besar, Abdullah al-'Ala'ili, dan judul bukunya *Al-Imam al-Husain, sumu'l - ma'na fi sumu'dzdzat* [71] (Imam Husain,. Keagungan tujuan dalam Keagungan Pribadi) berisi suatu telaah komprehensif tentang kehidupan, dan kesyahidan Husain. Kedua penulis —yang pertama adalah sarjana sejarah dan filsafat sekuler sedang yang kedua adalah ulama yang sangat berbobot dan sarjana— telah membicarakan secara mendalam, makna, tujuan, filsafat dan cita-cita tinggi dari perbuatan Husain.

70) Edisi kedua (Kairo, tanpa tahun).
71) Edisi kedua (Beirut, 1972).

Sekarang kita harus beralih untuk menguji kesimpulan kedua yang akan ditarik dari kerangka episode Karbala yang disajikan, dalam menentukan perasaan religius orang-orang yang rela menyerahkan nyawa mereka bersama Husain. Dalam melukiskan tragedi itu, sumber-sumber kita menyajikan bahan yang melimpah mengenai perasaan-perasaan doktrinal yang mengharuskan pendukung Husain memilih mati bersamanya daripada hidup dalam ketentraman dan kenikmatan– suatu pilihan yang terbuka bagi mereka, bahkan sampai pada saat-saat terakhir. Ini dapat dibentangkan dengan meneliti pidato dan sumpah setia yang dilakukan orang-orang itu dalam beberapa kesempatan. Hal ini juga digambarkan oleh puisi perang dalam *rajaz* (duel verbal) yang terjadi antara pejuang kedua pihak. Dalam peperangan orang Arab, sudah menjadi kebiasaan, bahwa tatkala dua orang yang saling berkelahi saling berhadapan, masing-masing akan memaklumkan sukunya, perbuatan-perbuatan dan statusnya, dan pendiriannya yang ia yakini, yang karenanya ia bersedia berperang. Sebagian contoh dari tiap tiga katagori ini, akan disebutkan di sini untuk memperlihatkan bahwa ada pendirian doktrinal khusus yang karenanya pendukung Husain berjuang.

Sudah kita saksikan bahwa, utusan Husain, Qays bin Musyir, yang ia kirim dari Hajir untuk mengabarkan kedatangannya kepada orang Kufah, ditahan di Al-Qadisiyah dan dihadapkan kepada Ibn Ziyad untuk diadili. Sang gubernur menyuruhnya naik ke atas istana dan memaki Husain bila ia ingin menyelamatkan jiwanya. Qays menggunakan peluang ini untuk menyebarkan tujuannya; ia berkata kepada khayalak :

"Hai rakyat Kufah. Aku adalah utusan Husain, dan aku menyatakan di hadapan kalian, bahwa Husain, cucu Nabi, adalah orang yang terbaik dari masanya di kalangan hamba Allah di bumi, dan memiliki otoritas yang lebih layak daripada siapa pun juga. Karena itu, merupakan kewajiban kalian untuk memenuhi seruannya."

Lantas Qays memohonkan laknat Allah atas Ibn Ziyad, dan rahmat Allah untuk Ali. [72] Akibatnya ia dilempar sampai mati,. Bila kita membandingkan sikap Qays dan sikap Hujr bin Adi al-Kindi, dua belas tahun sebelumnya, seperti telah kita singgung di bab sebelum ini, kita akan menemukan cara berpikir yang konsisten yang mengaitkan mereka dalam mata rantai pemikiran Syi'i. Ungkapan Qays tentang Husain, dengan referensi khusus kepada hubungannya dengan Rasul, dan menyatakan bahwa Husain adalah makhluk Allah yang terbaik di bumi ini pada zamannya, kembali kepada gagasan yang disebarkan sejak awal oleh para pendukung Ali.

Seperti disebut di atas, berbarengan dengan Asyura (9 Muharram), Ibn Sa'ad memerintahkan bala tentaranya untuk maju ke kubu Husain, sesudah menerima perintah Ibn Ziyad untuk segera menyerang. Husain mengutus saudaranya, Abbas, bersama beberapa pengikutnya yang terkemuka, meminta penangguhan satu malam. Sesudah terjadi adu argumentasi, permohonan itu dikabulkan, dan Abbas kembali untuk mengabarkan kepada Husain. Namun Habib bin Mudlahir dan Zuhair bin Qain, yang datang bersama Abbas yang berada di belakang, berusaha meyakinkan serdadu Bani Umayyah tentang kesesatan mereka. Ada dialog yang berharga antara kedua orang ini dengan seteru mereka. Habib bin Mudlahir yang pertama berbicara kepada musuh :

"Demi Allah, betapa malang dan sial orang-orang itu, kelak bila mereka hadir di hadapan Allah sesudah membunuh keluarga Ahlul Bait Rasul. Orang-orang dari keluarga suci ini adalah mereka yang merupakan penyembah Allah yang terbaik, dan mereka yang menghabiskan pagi-pagi mereka dengan berjuang dalam pengabdian kepada Allah, bertekun diri dengan berzikir yang terbaik kepada-Nya."

Azrah bin Qays, dari pihak Bani Umayyah, menjawab

72) Thabari, II, hal. 288, 303; *Bidayah*, VIII, hal. 168, 174.

dengan ejekan: "Teruskan dengan penyucian jiwamu, semaumu!" (mengisyaratkan:- "tapi jangan coba-coba meyakinkan kami!") Zuhair bin al-Qayn menanggapi dengan berkata :

"Wahai Azrah: Sesungguhnya Allah telah menyucikan jiwa kita, dan telah membimbing kita. Maka takutlah kepada Allah, wahai Azrah, sebab aku adalah salah satu penasihatmu yang tulus. Insya Allah engkau mau berpikir. Apakah engkau suka menjadi salah seorang yang telah menetapkan diri di jalan kesesatan, dengan membunuh jiwa-jiwa yang agung dan suci ini (Husain dan anggota lain Ahlul Bait)?"

Azrah bin Qays berkata lagi dengan pedas :

"Wahai Zuhair, engkau bukan Syi'ah Ali, tapi dikenal sebagai orang Utsmani."

Zuhair menjawab : "Tetapi sekarang dengan kehadiranku bersama Husain, engkau harus mengakui bahwa aku adalah Syi'ah Ali."[73]

Setelah mendapat kelonggaran hanya satu malam ini, dan sirnanya seluruh harapan, yakinlah mereka bahwa esok pagi maut akan datang menjelang. Ia mengumpulkan seluruh sahabatnya dan meminta mereka meninggalkannya seorang sendiri, karena musuh tidak menginginkan yang lain kecuali kepalanya. Semua sahabat terkemuka dan kerabat Husain menjawab dengan mengatakan, bahwa mereka tidak mau meninggalkannya sehingga semua mereka terbunuh. Mungkin kita harus mengesampingkan pertimbangan sumpah yang dibuat pada kesempatan ini oleh kerabat Husain, –seperti Abbas, saudara seayahnya dan lain-lain[74] yang bisa jadi, akan ditafsirkan sebagai kesetiaan klan kepada ketua klan. Oleh sebab itu, di sini kita akan mencatat

---

73) Thabari, ii, hal. 318 dan seterusnya, *Bidayah*, VIII, hal. 176, hanya memberi ringkasan dari pidato Habib b. Mudlahir.

74) Untuk sumpah setia mereka, lihat Thabari, II, hal. 322; Mufid, *Irsyad*, II, hal 94; *Bidayah*, VIII, hal. 176; *Muqatil*, hal. 112.

sumpah setia dari mereka yang tidak memiliki hubungan darah, klan atau bahkan suku dengan Husain, kecuali hanya ikatan religius atau loyalitas doktrinal.

Dari kalangan pengikut Husain, si tua, Muslim bin Awsajah berdiri tegak dan berseru :

"Bagaimana dapat kami meninggalkanmu? Lalu, atas dasar apa kami akan mendapat ampunan dari Allah karena melalaikan kewajiban kami kepadamu? Tidak, Demi Allah, kami tidak akan meninggalkanmu. Aku akan berperang denganmu hingga nafasku yang penghabisan, dan sampai aku mati bersamamu."[75]

Lalu Sa'ad bin Abdullah al-Hanafi berkata kepada Husain :

"Demi Allah, kami tidak akan bercerai darimu, karena hanya dengan mengorbankan nyawa, kami baru dapat membuktikan kepada Allah bahwa kami telah menunaikan kewajiban kami dengan sungguh-sungguh yang merupakan hutang kami kepada Rasul mengenai dirimu. Demi Allah, jika seandainyapun aku tahu bahwa aku akan dibunuh, kemudian diberikan hidup kembali, sesudah itu tubuhku akan dibakar hidup-hidup, dan semua ini diulang sebanyak tujuh puluh kali, tetap aku tak akan meninggalkanmu sampai aku mati di hadapanmu. Lalu mengapa aku tidak melakukan semua itu, padahal aku tahu bahwa aku hanya akan dibunuh satu kali, yang justru akan membawa pada kehormatan dan *privelese* abadi?" (Kalimat terakhir dalam *Bidayah* berbunyi: "Demi Allah, bila aku tahu aku akan dibunuh di hadapanmu ribuan kali, dan dengan begitu hidupmu dan jiwa Ahlul Bait lain akan selamat, aku akan rela dibunuh ribuan kali; padahal kini, aku hanya akan dibunuh satukali, yang justru akan membawa kepada suatu kehormatan abadi."[76]

Sesudah mengutip pidato serupa yang disampaikan oleh Zuhair bin al-Qain, sumber kita mengatakan, bahwa

75) Thabari, dikutip di atas; *Bidayah*, VIII, hal. 177; Mufid, Irsyad, II, hal. 95, menyajikan versi yang lebih panjang dan kuat.

76) Thabari, II, hal. 322; *Bidayah*, VIII, hal. 177; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 95.

seluruh sahabat Husain, kurang lebih mengucapkan pidato dengan nada sama, dan mendeklarasikan loyalitas penuh mereka kepada Husain, dengan berkata :

"Demi Allah, kami tak akan pernah meninggalkan engkau sendirian, sampai kami semua terbunuh, dan tubuh kami tercabik-cabik. Dengan demikian kami telah memenuhi kewajiban kami terhadapmu. "[77]

Kandungan dari seluruh pernyataan dan sumpah setia ini, menyodorkan butir-butir yang sangat berguna untuk menekankan, bahwa dorongan keagamaanlah yang membuat para sahabat Husain begitu teguh dan antusias, bahkan pada saat-saat bahaya seperti itu. Butir-butir yang mendasari sumpah setia ini adalah: 1. Kedekatan dan hubungan langsung Husain dengan Rasul, dan bukan secara khusus dengan Ali: 2. Bahwa mengkhianati Husain berarti mengkhianati Rasul; begitu pula, bahwa setia kepada Husain merupakan setia kepada Muhammad, Rasulullah; 3. Bahwa membiarkan Husain sendirian, berarti menolak Islam yang disampaikan oleh kakeknya, Rasul Allah; 4. Bahwa mengkhianati Husain pada hari ini, akan menyebabkan mereka lenyap di Hari Pembalasan, dan mereka akan tercabut dari mendapat syafaat Rasul. Esensi dari seluruh aspek ini adalah, mereka berpendapat bahwa, ada Imam atau otoritas sentral yang merupakan titik fokal cinta kepada pribadi Nabi sendiri. [78].

Pada hari selang beberapa waktu sebelum pertempuran yang menentukan, Hurr bin Yazid, komandan balatentara Bani Umayyah yang disegani, orang pertama yang menghadang Husain dan memaksanya untuk berhenti di Karbala, seperti telah dikatakan diatas, kini justru dihadang oleh kesadaran dan perasaannya sendiri. Konflik dahsyat muncul dalam benaknya, ia dipaksa untuk memilih: me-

---

77) *ibi.*
78) A.A.A. Fyzee, *"Shi'i Legal Theories," Law in the Middle East,* Edisi Majid Khadduri dan H.J. Lesbesny, Washington, 1955, hal. 113.

lumuri tangannya dengan darah suci cucu Rasul, atau melepaskan pangkat, kekuasaan serta karir gemilang yang terhampar di hadapannya. Perasaanya akhirnya menang, dan ia memilih yang terakhir. Tiba-tiba ia memacu kudanya ke arah kubu Husain, bersimpuh di kaki Husain dan berseru:

"Wahai putra Rasul! Inilah orang yang telah melakukan ketidak adilan yang besar kepadamu sehingga engkau sampai di tempat ini, dan menyebabkan engkau mendapat banyak kesusahan. Mungkinkah engkau memaafkan orang yang berdosa seperti aku ini? Demi Allah, aku tak pernah membayangkan bahwa orang-orang itu akan melangkah sebegitu jauh untuk menumpahkan darah cucu Rasul mereka. Aku hanya mengira, bahwa mereka akan menyetujui salah satu dari tiga pilihan yang engkau usulkan, yang dengan demikian, suatu perdamaian pada akhirnya akan dapat dicapai – dan dengan begitu aku akan dapat mempertahankan pangkat dan kedudukanku. Tapi kini, tatkala seluruh harapan untuk damai telah lenyap, aku tak dapat membeli neraka demi perolehan duniawi ini. Maafkan kesalahanku, dan izinkan aku mengorbankan diriku untukmu. Hanya dengan melakukan itu aku dapat menebus dosaku kepadamu, di mata Allah". [72]

Husain merangkul Hurr dan berkata: "Engkau laksana bayi yang baru lahir dan sebebas (*hurr*) sebagaimana bundamu menemanimu." Lalu Hurr pergi menemui balatentara Bani Umayyah dan mengamanatkan kepada temantemannya, dalam khutbah yang panjang, tentang Husain. Ia mengutuk tindakan biadab mereka terhadap cucu Nabi, merendahkan dan mengejek sifat pengecut mereka, dan mengingatkan mereka akan Hari Pembalasan. [80] Akibatnya, Hurr merupakan orang pertama yang menyerahkan jiwa-

---

79). Thabari, II, hal. 333 dan seterusnya, Mufid, *Irsyad*, II, hal. 103 dan seterusnya, *Bidayah*, VIII, hal. 180, hanya ringkasan pernyataan Hurr.

80) Lihat Thabari, dikutip di atas; Mufid, dikutip di atas. *Bidayah*, VIII, hal. 180 dan seterusnya, memberikan teks pidato Hurr yang penuh, seperti dalam Thabari.

nya untuk Husain. Pembelotan Hurr kepada Husain yang hanya beberapa waktu sebelum pecah perang dan pembunuhan yang dilakukan tentara Bani Umayyah atas dirinya, merupakan peristiwa sejarah sebagaimana Karbala itu sendiri. Mengenai pembelotannya, semua sumber sepakat untuk mengatakan, bahwa mereka mempunyai bukti-bukti.

Pembelotan fisik Hurr dari tata aturan yang berlaku tidak teramat penting. Prinsip yang mendorong Hurr membelot dari tentara Bani Umayyah-lah yang harus dipertimbangkan secara serius. Ini, barangkali merupakan cita kemenangan terbesar yang nampak dalam sudut pandangan Syi'i., yang karenanya para sahabat Husain bertempur hingga titik darah penghabisan. Pergolakan pikiran Hurr pada momentum ini, seperti yang diungkapkan dalam pernyataannya di atas, sama persis dengan yang diungkapkan oleh sahabat-sahabat Husain yang lain. Lagi-lagi hal ini mendukung pandangan, bahwa terdapat cara berpikir khusus yang mengarah pada doktrin Syi'ah.

Tak kurang pentingnya, adalah menilai sajak-sajak *rajaz* antara sahabat Husain dan lawan mereka. Di antara yang paling jelas adalah:

1. Hurr, ketika terlibat dalam pertempuran, berseru: "Aku akan menebaskan pedangku pada kepalamu, demi Imam – yang merupakan orang yang terbaik di antara seluruh penduduk Makkah."[81]
2. Nafi' bin Hilal al-Jamali, dari kubu Husain, maju dan mengundang musuhnya, seraya berseru:
   "Aku dari suku Banu Jamal, dan aku dari 'agama Ali' *(Din Ali).*"
   Dari pihak lawan, Muzahi bin Huraits maju ke depan, berkata:
   "Aku akan memerangimu; aku dari 'agama Utsman' *(Din 'Utsman).*"
   Nafi' mencemooh:

81) Thabari, II, hal. 350; *Bidayah*, VIII, hal. 183

"Bukan, engkau dari 'agama setan.'"[82]

2. Ketika Zuhair bin al-Qain maju menantang, ia berkata: "Aku Zuhair, dan aku putra Qain; aku akan membela dan melindungi Husain dengan pedangku."
   Sambil menoleh kepada Husain, ia berkata:
   "Aku akan terus maju ke jalan terbimbing yang benar sampai hari ketika aku bertemu dengan kakekmu, Rasulullah dan hari ketika aku akan bertemu Hasan serta Ali Al-Murtadha, dan 'salah satu dari dua sayap' (maksudnya Ja'far Ath-Thayyar)."[83]

Syair perang dalam bentuk *rajaz*, diserukan oleh para pejuang kedua pihak, yang sampai kepada kita dari sumber-sumber yang dapat dipercaya – yang nanti akan diuji – menjadi bahan yang berguna dan menyajikan hal-hal yang penting. Kalaupun hanya dikutipkan tiga buah di antaranya, dimaksudkan untuk mempersingkat. Seruan-seruan ini cukup mengindikasikan *trend* pemikiran Syi'i yang kuat di kalangan mereka yang memilih mati bersama Husain. Pernyataan Hurr, bahwa Husain adalah Imam, orang yang terbaik dari seluruh warga Makkah, dan pernyataan Nafi' dan Zuhair, bahwa mereka dari 'agama Ali' dan yang berada di jalan terbimbing yang benar, adalah justru keterangan yang lengkap, dan tidak memerlukan komentar lebih lanjut. Namun, pernyataan para pengikut Husain, bahwa mereka dari 'agama Ali' jelas memberi kesan bahwa mereka mengartikan istilah ini dalam makna religius yang ketat, bertentangan dengan orang-orang yang menamakan diri mereka dengan nama yang sama di Perang Jamal, Shiffin dan dalam kesempatan lain bersama Ali, tapi berpijak pada alasan-alasanpolitik, dan yang dengan berubahnya keadaan, menggabungkan diri dengan mayoritas penguasa yang kini hendak membunuh putra Ali. Di sisi lain, dengan

---

82) Thabari, II, hal. 342, 350; Mufid, *Irsyad*, II, hal. 106 dan seterusnya. *Bidayah* sudah sewajarnya tidak mencantumkan kecaman Nafi' yang terakhir ini.

83) Thabari, II, hal. 350; *Bidayah*, VIII, hal. 183.

memandang seluruh nukilan ini yang disebut di atas kita temukan bahwa sepanjang insiden . terdapat kecenderungan doktrinal yang tetap dan sinambung di kalangan pengikut Husain, berdasar deklarasi mereka sebagai kelompok agama Ali. Tendensi ini selama perjalanan waktu, sebagaimana akan kita lihat kelak, diterjemahkan ke dalam bentuk pendirian Syi'i yang lebih rumit dan mengembangkan doktrin teologisnya *(kalam)* sendiri serta sistem hukum *(fiqh)* dalam oposisinya terhadap golongan Jama'ah.

Mengomentari tragedi Karbala, bahkan sarjana seperti Philip Hitti sendiri menulis, bahwa: "Syi'isme lahir pada tanggal sepuluh Muharram."[84] Semua informasi yang berasal dari sumber-sumber dan seluruh bukti yang diberikan di atas, menafikan sepenuhnya pandangan ini. Malahan, kajian teliti dari bahan-bahan yang sampai kepada kita dari sumber berbagai Mazhab, mengukuhkan kenyataan bahwa pendirian doktrinal Syi'i, telah ada, justru sejak masa wafat Rasul, sedang kematian Husain hanyalah "memberi cap kepada Syi'isme secara resmi."[85] Untuk keperluan ini, kita sudah melangkah ke dalam detail dengan menukil khutbah-khutbah, sumpah setia dan syair perang yang diungkapkan sebelum kematian Husain, yang kesemuanya menunjukkan kecendenungan yang ada dan berlaku sebelum tragedi itu terjadi. Sesungguhnya, yang berat untuk dikatakan, adalah bahwa tragedi itu memainkan peranan yang luar biasa pentingnya, bukan dalam hal penciptaan Syi'isme, melainkan dalam konsolidasi identitas Syi'i. Nasib Husain ditakdirkan menjadi unsur paling efektif dalam pembiakan dan penyebaran Syi'isme yang relatif cepat. Juga tak diragukan lagi, bahwa tragedi itu menambahkan kepada Islam Syi'ah, suatu elemen "gairah", yang menjadikan jiwa manusia lebih mudah menerima doktrin dari apapun juga. Dari sini kita menemukan, bahwa elemen "gairah" ini menjadi ciri-khas Syi'i. Tragedi Karbala, secara langsung dan ber-

---

84) *History of the Arabs,* hal. 191.

85) Fyzee, dikutip di atas, hal. 113.

dampak jauh, menciptakan tiga ribu *tawwabun* (orang-orang yang bertobat) yang membiarkan diri mereka mati sebagai suatu cara bertobat bagi ketidak berdayaan melaksanakan janji mereka kepada cucu Rasul. Hal ini memberi peluang kepada Mukhtar untuk melancarkan gerakannya, dan memberi slogan yang efektif kepada Bani Abbas (Abbasiyah) untuk menumbangkan rezim Bani Umayyah. Akhirnya, nama dan kenangan atas Husain menjadi sesuatu yang tak terpisahkan dari moral dan semangat religius Syi'i.[86]

Sangat layak untuk memberi komentar singkat tentang keontetikan sumber-sumber informasi kita dalam seluruh ulasan Karbala, termasuk khutbah, janji setia, dan *rajaz* yang diungkapkan oleh pendukung Husain. Sumber utama kita tentang tragedi itu adalah Abu Mikhnaf Luth bin Yahya (meninggal kira-kira 157/774), orang pertama yang memberikan ulasan komprehensif tentang Karbala. Karyanya berjudul *Maqtal al-Husain*, dan di antara banyak karya Abu Mikhnaf yang lain, yang satu ini disebutkan oleh semua penulis bibliografi.[87]

Abu Mikhnaf, salah satu sejarawan Arab yang awal dan terbaik, telah dikaji secara mendalam dan kritis oleh para sarjana seperti Wellhausen[88] dan lain-lain, dan terakhir oleh Ursula Sezgin dalam karyanya yang mengagumkan yang berjudul: *Abu Mikhnaf.*[89] Semua menganggapnya, secara umum, sebagai penulis yang dapat dipegang dan dipercaya

---

86) Bandingkan Hodgson, *"How did the Early Syi'ah become Sectarian?"* hal. 3.

87) Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 93, no. 155, 585; Najasyi, *Rijal*, hal. 245; Ahlwardt, no. 9028–9, 9031–8; Ursula Sezgin, *Abu Mikhnaf, Ein Beitrag zur Historiographie der Umaiyadischen Zeit* (Leinden, 1971) hal. 116–23, pembicaraan mengenai pembunuhan itu sendiri. Dalam Thusi dan *Fihrist*-nya, lihat kata pengantar Sprenger pada edisinya tentang karya ini dalam *Bibliotheca Indica* (Kalkuta, 1853), dan pembicaraan Brown mengenai otoritas biografis dalam *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1902–4, IV, hal. 355–8. Mengenai Najasyi lihat juga Brown, dikutip di atas.

88) Lihat kata pengantar buku *Tha Arab Kingdom and its Fall.*

89) Lihat di atas, catatan 87

dalam meriwayatkan sejarah Kufah dan Irak di bawah kekuasaan Bani Umayyah. Dapat dipastikan bahwa, caranya yang tidak mau mengambil bahan dari para pendahulu atau sumber-sumber yang jauh, melainkan dengan mengumpulkan sendiri melalui penyelidikan dari penjuru mana saja, dari manusia mana saja, yang mungkin memiliki informasi dari tangan pertama, atau orang yang hadir dan ikut melihat serta mendengar sendiri rantai sanadnya menjadikan perawi yang sangat pendek, laporannya lebih dekat dengan kenyataan, dengan rangkaian. Menulis tak lama sesudah peristiwa itu, ia melukiskan Abu Mikhnaf selalu menyampaikan keterangan dari saksi mata, dengan hanya satu perantara antara dirinya dan sumbernya. [90] Gibb memberi kesan bahwa dalam riwayatnya, Abu Mikhnaf menampilkan pandangan orang Irak atau Kufah, bukan semata pandangan Syi'i. [91]

Dalam hal ini, tidak diragukan lagi, ia bersimpati kepada pihak Irak, bukan kepada Syria; kepada Ali dan bukan kepada Bani Umayyah. Namun, menurut pendapat Wellhausen; tidak tampak adanya sentimen, setidaknya, ia tidak dengan sengaja memalsukan fakta. [92]

Maqtal, karya Abu Mikhnaf, telah sampai kepada kita melalui berbagai sumber. Thabari menggunakan karya ini sepenuhnya untuk pertama kali, dan dengan demikian menjadi sumber utama kita dari teks itu. Dalam banyak hal, Thabari mengutip Abu Mikhnaf langsung, tetapi hanya sedikit hadis yang dikutipnya, dari Hisyam bin Muhammad al-Kalbi, yang pada akhirnya kebanyakan terpulang kepada Abu Mikhnaf sendiri. Kadangkala Thabari memulai kisahnya dengan mengatakan: "Hisyam (bin al-Kalbi) berkata dari Abu Mikhnaf, dari si anu dan si anu . . . " Ini menunjukkan bahwa dalam kasus yang disebut pertama, Thabari secara langsung mengutip karya Abu Mikhnaf. Sedangkan yang kedua ia mengutip Abu Mikhnaf dalam resensi Ibn al-Kalbi

90) Wellhausen, dikutip di atas.
91) Artikel EI^2 "Abu Mikhnaf"
92) Wellhausen, dikutip di atas.

Selain Abu Mikhnaf dan Ibn al-Kalbi, Thabari juga menukil sebagian kecil hadis yang dirawikan dari para ahli hadis lain, yang menambah sedikit variasi pada hadis yang sebelumnya dan dalam banyak hal mengukuhkan Abu Mikhnaf.

Yang juga banyak menukil dari Abu Mikhnaf, adalah Baladzuri (meninggal 279/892–893), yang karya *Ansab al-asyraf*-nya mengenai Husain, belum diedarkan, tapi telah digunakan oleh Veccia Vaglieri dalam artikelnya yang panjang dan mendalam tentang Husain dalam edisi baru *Encyclopaedia of Islam.* Vaglieri menemukan bahwa "Al-Baladzuri hampir selalu menggunakan sumber yang sama seperti ath-Thabari, tapi sering menatanya kembali, memperkenalkannya lagi dengan *qalu* (mereka mengatakan), dan ia memberikan tambahan beberapa kalimat. "Setelah kami sendiri menguji naskah tersebut, kami setuju dengan penemuannya. Maka, acuan terperinci pada naskah *Ansab*, kiranya tidak perlu lagi."[93]

Di samping dua orang ini, yang sepenuhnya menggunakan Abu Mikhnaf, kami juga mengacu pada Ibn Katsir (meninggal 774/1372–1373), murid Ibn Taimiyah, dan seorang Sunni fanatik dari mazhab Syria, sering sangat kritis tentang Syi'i yang tak jarang ia sebut sebagai *Rawafid.* Ibn Katsir sangat selektif, dan dengan sendirinya mengabaikan bagian-bagian dari Abu Mikhnaf yang secara langsung bertentangan dengan kepentingannya, seperti referensi kepada Utsman, dan sebagainya; kalau tidak begitu ia menerima kebanyakan bahan dari Abu Mikhnaf. Di sisi lain, para penulis Syi'i awal, seperti Syeikh al-Mufid (lahir 336/947, meninggal 413/1022) dalam kitab *Irsyad*-nya, dan karya-karya lainnya mengetengahkan tragedi Karbala, dari sumber-sumber mereka sendiri, bukan dari Abu Mikhnaf, seringkali merujuk ke Ali bin al-Husain. Putra Husain ini, berusia dua puluh tiga tahun tatkala hadir di Karbala, tak dapat ikut serta dalam peperangan karena sakit dan karena itu selamat dari penjagalan

---

93) Di Istanbul, naskah tentang *Ansab*, Husain dibicarakan dalam naskah no. 597 dan seterusnya 219a–251b.

massal. Ini membuatnya sebagai perawi utama tragedi itu. Sesungguhnya sangat menarik dan bermanfaat untuk dicatat, bahwa dalam garis besarnya dan dalam seluruh peristiwa besar, penyajian Syeikh al-Mufid, seorang Syi'i yang taat dan fanatik, nyaris setaraf dengan orang Syria seperti Ibn Katsir.

Dalam menelaah *Maqtal al-Husain* karya Abu Mikhnaf, orang harus secara khusus memperhatikan faktor waktu yang memberi peluang pada si penulis. Kita tidak tahu persis, kapan ia lahir, namun pada kemunculan Ibn Asy'ats menentang Hajjaj di tahun 80–82/699–701, [94] Abu Mikhnaf sudah mencapai usia dewasa. [95] Tragedi Karbala terjadi tahun 61/680. Berarti Abu Mikhnaf lahir sekitar tahun tragedi itu, dan pada waktu Ibn al-Asy'ats memberontak, tentunya ia telah berumur antara delapan belas sampai dua puluh dua tahun. Adalah pasti, bahwa mereka yang mengambil bagian secara aktif dalam pertempuran Karbala di pihak Bani Umayyah, masih hidup. Dengan demikian, sang penulis memiliki peluang untuk bertemu dan mewawancarai secara pribadi, mereka yang menyaksikan sendiri peristiwa tersebut. Karena alasan ini, dalam *Maqtal*, Abu Mikhnaf menyebut riwayatnya dengan observasi jelas: *wa kana qad syahidah qatl al-Husain* (dan ia menyaksikan sendiri pembunuhan Husain). Tanpa pengecualian, sepanjang penuturannya ia menggunakan kata kerja *haddatsani* (ia mengatakan kepadaku); dan jika laporannya tidak langsung dari saksi mata, ia menyebut hanya satu atau dua perantara yang telah menerima keterangan dari saksi mata sendiri. Maka, dalam kutipan kita di atas, menyangkut pernyataan loyalitas, sumpah setia dan *rajaz*, isnad itu berjalan demikian:

1. Abu Mikhnaf – Muhammad bin Qays (saksi mata).
2. Abu Mikhnaf – Harits bin Hashirah dan Abdullah bin

94) Untuk pemberitaan ini, lihat Veccia Vaglieri, artc. *EI*[2] "Ibn al-Asy'ats", dan sumber-sumber yang disebut di dalam.

95) Wellhausen, dikutip di atas, hal. VII.

Syarik al-'Amiri (saksi mata).

3. Abu Mikhnaf – Abdullah bin 'Ashim dan Dzahhak bin Abdullah (saksi mata).
4. Abu Mikhnaf – Abu Janab al-Kalbi dan 'Adi bin Hurmulah (saksi mata).
5. Abu Mikhnaf – Muhammad bin Qays (saksi mata).[96]

Sering ia kuatkan mata rantai perawi dengan menyebut lebih dari satu saksi mata, seperti pada point 2, 3 dan 4 di atas. Melaporkan sumpah setia dari pendukung Husain pada malam Asyura, ia mengatakan, Ali bin Husain berkata: "Aku terbaring sakit di ranjangku dan mendengar pidato ayahku dan jawaban dari para pendukungnya."

Maqtal al-Husain karya Abu Mikhnaf, tentu segera mendapat sambutan luas, dan tentu pula banyak di-copy dan diedarkan. Terbukti dari suatu pengujian mengenai isnad, dan juga sebagai referensi sumber-sumber di mana karya ini digunakan oleh penulis lain. Sumber Thabari terutama adalah Hisyam bin al-Kalbi secara langsung. Tapi Mufid, Abul-Faraj *(Maqatil al-Thalibiyin)*, Ibn Katsir, dan banyak lagi yang lain, memberikan sumber dan nama yang berbeda yang sampai kepada mereka. Sebagai contoh, Mufid sering memulai kisahnya dengan mukadimah: "Yang dilaporkan oleh Al-Kalbi, Al-Mada'ini, dan yang lain selain dari dua orang ini dari kalangan para penulis riwayat hidup *(Ashhab as-Siyar)*."[97] Demikian pula, Abul-Faraj menukil Abu Mikhnaf dari Ibn al-Kalbi dan Mada'ini, dan dengan tambahan dari sumber-sumber seperti Husain bin Nashr, putra Nashr bin Muzahim al-Ninqari yang terkenal itu, penulis kitab *Waq'at Shiffin;* dan 'Awana, sejarawan tenar. Abul-Faraj sendiri menggunakan sekitar lima isnad berbeda yang merujuk ke Abu Mikhnaf, dan amat sedikit isnad independen lain yang merujuk ke Ali bin al-Husain, dan lantas sebagaimana biasanya meringkas keseluruhan laporan ini.

Pada dasarnya sumber Abul-Faraj yang dari Mada'ini

---

96) Lihat Thabari, indeks.

97) Contoh Mufid, *Irsyad*, II, hal. 29.

adalah Abu Mikhnaf [98] Demikian juga aneka otoritas dan sumber berbeda yang diberikan Ibn Katsir, melalui mereka ia dapat menggunakan Abu Mikhnaf. [99]

Akhirnya harus juga dicantumkan empat manuskrip *Maqtal*, berada di Gotha (no. 1836), Berlin (Sprenger, no. 159–160), Leiden (no. 792), dan St. Petersburg (AS no. 78). Dari dua bagian pertamalah Ferdinand Wuestenfeld membuat terjemahan Jerman yang diberi judul *Der Tod des Husein Ben 'Ali und die Rache* (Goettingen, 1883). Wuestenfeld, meskipun mengukuhkan keorisinalan awal naskah-naskah ini, namun meragukan Abu Mikhnaf sebagai penulisnya. [100] Ujung tombak alasan yang ia ketengahkan adalah, bahwa naskah-naskah itu mengandung beberapa tipe cerita yang ajaib dan supranatural, seperti manifestasi duka yang mengerikan dalam fenomena alam: memerahnya langit, pasir berdarah, dan seterusnya. Ursula Sezgin mempertanyakan kritik Wuestenfeld dalam beberapa hal dan mengemukakan bahwa sementara manuskrip-manuskrip yang ada itu mungkin merupakan resensi atau penulisan ulang yang dibuat oleh beberapa penulis yang tak dikenal belakangan, kenyataan tetap saja bahwa sumber utama Thabari atas Abu Mikhnaf adalah Ibn al-Kalbi. [101]

Bagaimanapun, beberapa dari kisah ajaib atau fantasi telah mendapat tempat bahkan dalam Thabari, yang mengesankan bahwa ini barangkali secara asli ditulis oleh Abu Mikhnaf sendiri atau mungkin telah digabungkan oleh Ibn al-Kalbi ketika ia menulis kembali karya gurunya. Tapi meragukan bahwa *Maqtal* adalah karya Abu Mikhnaf hanya dengan alasan tercatatnya beberapa peristiwa supranatural dan aneh dicatat, sebagaimana Wuestenfeld, berarti menutup mata terhadap kecenderungan tertentu zaman itu. Mungkin merupakan kekeliruan besar mengharapkan bahwa

98) Lihat *Maqatil*, hal. 95.
99) Lihat *Bidayah*, VIII, hal. 60, 61.
100) Lihat *Der Tod des Husein*, kata pengantar Wuestenfeld.
101) Sezgin, *Abu Mikhnaf*, hal. 190 dan seterusnya.

buku yang ditulis di awal abad ke delapan tentang pribadi religius yang besar tidak akan menerima kejadian-kejadian gaib sebagai hal biasa, khususnya bila peristiwa pokok itu sendiri begitu dikuasai emosi dan penderitaan. Timur Dekat telah menghasilkan buku dalam jumlah banyak tentang keajaiban orang-orang keramat dan suci, dan akan mengherankan bila Islam tidak mengekor jejak para pendahulunya dalam mengagungkan perbuatan-perbuatan Nabi dan keluarganya, bahkan dengan mengorbankan kebesaran manusiawinya. Lagi pula, seperti yang dijelaskan dalam bagian pertama, orang Arab selalu percaya pada kekuatan gaib yang dianugrahkan pada keluarga-keluarga sakral. Demikian pula reaksi tertentu atas unsur-unsur alamiah dalam kondisi tertentu juga merupakan faktor yang wajar dalam sistem kepercayaan Arab. Setelah orang Arab memeluk Islam, kisah-kisah ajaib banyak diriwayatkan, bahkan sejak masa Rasul; terbukti dari *Sirah* ibn Hisyam.

Keadaan paling ganjil dari Husain, yang segera diikuti oleh gerakan *Tawwabun*, penuh dikuasai gairah dan duka, dan propaganda yang dikerahkan oleh *Tawwabun* dan Al-Mukthar dengan sendirinya membuahkan kisah-kisah gaib beriringan dengan laporan tragedi itu. Karena itu, kita dapat menyimpulkan bahwa, sekalipun jika sebagian kecil legenda populer dan peristiwa-peristiwa gaib yang berkaitan dengan itu dilukiskan dalam *Maqtal*, maka tidak berarti karya tersebut bukan tulisan Abu Mikhnaf, dan bukan pula berarti bahwa seluruh laporan itu tak dapat diterima. Masuknya cerita-cerita seperti itu, tidak memudarkan fakta bahwa *Maqtal* juga berisi dan meliputi usaha-usaha sejarawan Arab yang piawai untuk mengumpulkan dan memelihara catatan sejarah kesyahidan Husain yang paling dapat dipercaya dan paling kontemporer, dan dikaji secara ilmiah, terlebih lagi karena banyak di antara mereka yang terlibat dalam peristiwa itu masih hidup, sehingga sangat membantu riset Abu Mikhnaf.

***

BAB 8

REAKSI SETELAH KARBALA

Kesyahidan Husain merupakan makna religius yang besar, mengakibatkan pencarian jiwa yang dalam bagi kaum Syi'ah di kemudian hari, dan memberikan langkah baru bagi cara dan sifat gerakan Syi'ah. Nasib tragis cucu Rasul itu mengobarkan sentimen religius dan moral, khususnya di kalangan orang Kufah pengikut Ahlul Bait Rasul yang begitu berapi-api meminta Husain datang ke Irak untuk menuntun mereka ke jalan yang mereka anggap sebagai jalan Allah. Tapi ketika Husain datang ke Irak, mereka tidak mau atau tidak dapat memikul cobaan itu bersamanya. Sesudahnya, barulah mereka menyadari bahwa ketidakmampuan atau bahkan kelemahan merekalah yang menyebabkan terjadinya tragedi tersebut. Penyesalan yang mendalam mengusik kesadaran religius mereka. Demi menebus kelalaian dan memperoleh pengampunan Tuhan, mereka merasa berkewajiban untuk melakukan pengorbanan yang sama. Mereka yakin, bahwa hanya ada satu jalan untuk membuktikan taubat mereka yang sesungguhnya, yakni mengorbankan diri mereka, sekaligus menuntut balas atas darah Husain. Itulah sebabnya mereka menamakan dirinya *Tawwabun* (orang-orang yang bertaubat), dan dikenal dalam sejarah Islam melalui julukan yang mereka berikan sendiri.[1] Gerak-

1) Baladzuri, V, hal. 204 dan seterusnya, Thabari, II hal. 497; Mas'udi. *Muruj,* III, hal. 93; Wellhausen, *Die religioes-politischen Oppositionsparteien im alten Islam,* terjemahan Abdurrahman Badawi, *Ahzab al-Mu'aradhah as-Siyasiyah al-Diniyah fi Shadr al-Islam,* Kairo 1968, hal. 189.

an ini, seperti akan dilihat nanti, terbukti merupakan langkah maju yang penting dalam konsolidasi Islam Syi'ah.

Gerakan itu dimulai di bawah kepemimpinan lima orang paling tua dan sahabat Ali yang paling dipercaya, bersama ratusan Syi'i Kufah fanatik dan taat, yang tidak satu pun dari mereka berusia di bawah enam puluh tahun.[2] Faktor usia ini harus dicatat secara khusus, karena menunjukkan kematangan pemikiran religius dan peri laku mereka. Lima pemimpin gerakan ini: Sulaiman bin Shurad al-Khuza'i, Al-Musayyab bin Najabah al-Fazari, Abdullah bin Sa'ad bin Nufail al-Azdi, Abdullah bin Walin at-Taimi dan Rifa'ah bin Syaddad al-Bajali, selalu menjadi ujung tombak dari seluruh aktivitas Syi'i di Kufah, dan sangat disegani oleh Syi'ah karena ketulusan niat dan pengabdian mereka yang tak tergoyahkan demi cita-cita Ahlul Bait. Demikian pula ratusan orang yang lain yang bergabung dengan para pemimpin gerakan ini, dilukiskan sebagai "yang terpilih dari kalangan pengikut Ali".[3] Menjelang akhir tahun 61/680, mereka menyelenggarakan rapat di rumah Sulaiman bin Shurad.[4] Ini adalah kesempatan pertama mereka untuk keluar dari tempat persembunyian dan berkumpul bersama, karena keadaan darurat militer yang diberlakukan di Kufah sebelum penjagalan di Karbala, kini sudah mengendur.

Keterangan terperinci tentang rapat pertama ini dan pidato berapi-api kelima pemimpin tersebut, diteruskan kepada kita oleh berbagai sumber. Orang pertama yang berpidato adalah Al-Musayyab bin Najabah al-Fazari. Ia berkata:

"Kita mengundang anak putri Rasul datang ke Kufah untuk membimbing kita di jalan yang benar, tapi ketika ia menggapai panggilan itu, jiwa kita menjadi bimbang dan lalai, sampai ia dibunuh di tengah-tengah kita. Pengampunan

---

2) Thabari, II, hal. 498; Wellhausen, dikutip di atas.
3) Thabari, II, hal. 498; Baladzuri, V, hal. 204 dan seterusnya.
4) Thabari, II, hal. 497; Baladzuri, dikutip di atas.

apa yang dapat kita peroleh dihadapan Tuhan dan di depan Rasul, manakala kita menemuinya di Hari Kebangkitan, sedang putra tercintanya, asuhan dan keturunannya, dibantai di depan hidung kita. Demi Allah, tidak ada jalan lain bagi kita untuk mencuci tangan atas dosa itu, kecuali membunuh seluruh pembunuhnya serta kawan-kawan mereka, atau kita dibunuh! Mudah-mudahan, dengan berbuat demikian Allah akan memaafkan dosa kita. Karenanya, sekarang kalian harus memilih seseorang dari kalangan kalian sebagai pemimpin yang dapat mengorganisasi dan memobilisasi kalian di bawah komandonya, serta maju disertai niat mencari pengampunan Allah dengan cara melakukan tindakan yang sudah diusulkan itu."[5]

Rifa'ah bin Syaddad al-Bajali, anggota senior lain dari lima pemimpin itu, kemudian berbicara dengan penuh semangat, mengusik sentimen keagamaan hadirin. Setelah menekankan lebih jauh apa yang sudah dikemukakan Al-Musayyab, ia menyarankan:

"Biarlah kita serahkan komando atas urusan kita kepada *Syaikh asy-Syi'ah,* sahabat Rasul, pemilik keutamaan dalam Islam, Sulaiman bin Shurad, orang yang terpuji karena keberanian dan agamanya, orang yang dapat dipegang dan dipercaya dalam keadilan dan kearifannya (*hazm*).[6]

Tiga pemimpin lain yang disebut di atas, berbicara dengan nada yang sama dan mendukung saran memilih Sulaiman sebagai pemimpin mereka dengan alasan yang sama seperti yang dikemukakan oleh Rifa'ah. Perlu diperhatikan, bahwa kualifikasi kepemimpinan gerakan, yang sesungguhnya dipersembahkan bagi tujuan Syi'i, adalah persahabatan dengan Rasul dan prioritas atau keterdahuluan dalam Islam *(Sabiqah).* Hal ini, seperti banyak contoh lain, berarti bahwa tekanan utama Syi'i adalah melaksanakan cita-cita Islam,

---

5) Thabari, II, hal. 498; Baladzuri, V, hal. 205.
6) Thabari, II, hal. 499; Baladzuri, dikutip di atas.

yang menurut mereka hanya dapat dicapai melalui Ahlul Bait, orang-orang yang terdekat dengan Rasul.

Sulaiman bin Shurad, yang menerima tanggung jawab memimpin gerakan, menyampaikan pidato bersemangat yang memaparkan standar-standar paling keras yang dituntut bagi mereka yang ingin berpartisipasi, dan menekankan bahwa mereka harus siap mengorbankan nyawa demi tugas paling mulia yang kini berada di hadapan mereka.[7] Tanggapan hadirin tak kalah bersemangat. Mereka bersumpah untuk mencari pengampunan Allah dengan jalan memerangi para pembunuh cucu Rasul itu, hingga tetes darah terakhir. Dengan maksud membuktikan kesucian niat, kebanyakan mereka mendermakan seluruh harta dan miliknya, kecuali senjata, sebagai *shadaqah* untuk kaum Muslimin. Sulaiman menunjuk Abdullah bin Wallin at-Taimi sebagai bendaharawan untuk mengumpulkan sumbangan yang diberikan orang Syi'ah, dan menggunakan uang itu sebagai persiapan melaksanakan misi.[8] Tanpa menunda lagi, Sulaiman mengorganisasikan gerakan. Ia mengadakan surat-menyurat dengan para pemimpin Syi'i di berbagai kota, yaitu dengan Sa'ad bin Hudzaifah al-Yaman di Al-Mada'in, dan Al-Mutsannah bin Mukharribah al-Abdi di Bashrah. Bagaimanapun, gerakan itu berjalan secara rahasia selama kurang lebih tiga tahun, yang menambah jumlah dan kekuatan, sambil menunggu waktu dan kesempatan yang tepat.

Keadaan gerakan tiba-tiba saja berubah. Kematian Yazid yang mendadak pada tahun 64/683, mendorong *Tawwabun* menampakkan diri. Sebagian dari anggota yang terkemuka, mendesak Sulaiman untuk bangkit mendepak keluar dari kota, Amir bin Huraits, wakil Ubaidillah bin Ziyad, memburu mereka yang bertanggung jawab atas darah Husain, dan mengajak rakyat mendukung Ahlul Bait.

---

7) Thabari, II, hal. 499 dan seterusnya, Baladzuri, V, hal. 205 dan seterusnya nya.

8) Thabari, dikutip di atas; Baladzuri, dikutip di atas.

Namun, Sulaiman yang lebih memilih kebijaksanaan menahan diri mengatakan bahwa para pembunuh Husain nyatanya adalah *asyraf al-qaba'il* Kufah, yang harus membayar darahnya. Jika tindakan diarahkan langsung kepada mereka, mereka akan menjadi lebih zalim; dan memberontak kepada mereka pada tahap ini, tidak akan menghasilkan sesuatu selain malapetaka, atau bahkan kehancuran total di pihak Syi'i sendiri. Tujuan membalas darah Husain bisa-bisa akan lenyap. Karena itu, lebih arif, pada jenjang ini, menggalakkan kampanye di kalangan Syi'i sendiri dan di kelompok lain di seluruh Kufah, guna memperoleh dukungan sebanyak mungkin. Ia menambahkan, bahwa karena Yazid sudah mati, orang akan lebih siap bergabung dengan mereka dengan cepat.[9] Usul Sulaiman diterima, dan gerakan yang selama ini merupakan suatu organisasi rahasia, membuka diri dengan kampanye yang lebih intensif, dalam skala besar. Sejumlah utusan mulai bekerja tanpa kenal lelah untuk mengajak orang berpartisipasi dalam pergerakan.

Abu Mikhnaf menyimpan untuk kita pidato Ubaidillah al-Murri, salah seorang utusan. Laporan ini berasal dari seorang lelaki Muzainah, yang mengatakan bahwa ia sering sekali mendengarnya, sehingga hafal. Orang itu lebih jauh mengatakan, bahwa ia tak pernah mendengar siapa pun, di masanya, yang lebih fasih berpidato ketimbang Murri, dan ia (Murri) tak pernah melewatkan kesempatan untuk berkhutbah jika kebetulan menemukan sekelompok orang. Ia akan memulai dengan memuji Tuhan dan berdoa bagi utusan-Nya, lalu mengatakan:

''Allah memilih Muhammad dari seluruh makhluk-Nya untuk menyandang ke-Rasulan-Nya. Dia mengkhususkannya untuk seluruh rahmat-Nya. Tuhan menguatkan kalian dengan menjadikan kalian sebagai pengikutnya, dan memuliakan kalian karena kalian mengimaninya. Melalui Muhammad, Allah menyelamatkan kalian dari pertumpahan darah,

9) Thabari, II, hal. 506–7.

dan dengannya Dia menjadikan jalan yang berbahaya menjadi aman sentosa. *'Kalian dulu berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kalian daripadanya. Allah menjadikan ayat-ayat-Nya jelas bagi kalian. Semoga kalian mendapat petunjuk.'* (QS. 3 : 103). Adakah Allah telah menciptakan seseorang, dari dulu hingga sekarang, yang mempunyai hak yang lebih besar atas umat ini daripada Rasul-Nya? Tidak! Demi Allah, hal itu tidak pernah ada, dan tidak akan pernah terjadi. Wahai saudara-saudara, kalian berasal dari Tuhan. Tidakkah kalian melihat, tidak fahamkah kalian terhadap kejahatan yang telah kalian lakukan terhadap putra dari putri Rasul? Apakah kalian tak menyaksikan orang melanggar kesuciannya, dan mengabaikannya tatkala ia seorang diri, dalam keadaan tak berdaya dan bersimbah darah? Mereka membantingnya ke tanah dengan keras, tidak berpikir mengenai hubungan Allah dengan dirinya maupun hubungannya dengan Rasul. Mata tak pernah menyaksikan hal seperti ini. Demi Allah, betapapun, sikap kita terhadap Husain, merupakan penghianatan akan kebenaran, tekad, kepercayaan, dan kemuliaan putra dari Muslim pertama dalam Islam, dan anak dari putri Utusan Tuhan Seru Sekalian Alam. Di sekitarnya, para pendukungnya cuma sedikit, sedang penyerangnya berlipat ganda. Musuh membunuhnya, sementara kawannya meninggalkannya. Terkutuklah para pembunuhnya, dan tercelalah orang yang meninggalkannya! Allah tidak akan memaafkan mereka yang membunuhnya, juga Allah tidak akan menerima alasan apa pun dari mereka yang mengabaikannya, kecuali jika mereka dengan tulus bertaubat di hadapan Allah dengan memerangi para pembunuh dan menolak serta membasmi yang zalim dan korup. Hanya dengan begitu, moga-moga, Allah menerima taubat kita dan mengampuni kesalahan kita. Kami mengajak kalian kepada Kitab Allah dan *Sunnah* Rasul-Nya, untuk membalas darah keluarganya (keluarga Rasul), memerangi para pembuat bid'ah dan para penyeleweng dari agama yang benar. Jika kita terbunuh, tidak ada sesuatu pun yang lebih baik bagi orang-orang saleh daripada berada bersama Tuhan

mereka; jika kita berhasil, kita akan mengembalikan kekuasaan kepada Ahlul-Bait Rasul kita."[10]

Dalam seluruh bagian sebelumnya, yang menelaah perkembangan sejak kematian Rasul hingga kematian Husain, pendirian doktrinal Syi'i dan aspirasi religio-politik mereka telah dikemukakan berulang-ulang. Bila kita mengingat kembali argumen-argumen yang diketengahkan oleh para pendukung Ali pada kejadian Saqifah dan *Syura*, kandungan surat-surat yang ditulis Hasan kepada Mu'awiyah dan yang dikirim Husain kepada Syi'i Kufah dan Bashrah, sumpah setia dan pernyataan-pernyataan yang dibuat oleh pendukung Husain di Karbala, serta khutbah yang disampaikan oleh para pemimpin *Tawwabun* dalam rapat pertama mereka, desakan Al-Murri tampak menggemakan suara yang sama pula. Kiranya cukup untuk dikatakan bahwa, dalam pidato Al-Murri, tekanan utama diberikan pada hubungan Husain dengan Rasul, lewat Fathimah. Nama Ali hanya muncul dua kali: pertama kali dalam nama Husain sebagai "Husain bin Ali", yang merupakan cara yang biasa untuk menggambarkan seseorang; dan kedua, ketika Husain disebut sebagai "putra Muslim pertama"; tapi bahkan dalam hal ini kedudukannya sebagai "putra dari putri Rasul kita" langsung dikaitkan. (Bahkan di masa Saqifah dan *Syura* tekanan utama adalah pada kedekatan, keintiman, dan hubungan Ali dengan Rasul). Dengan demikian *Tawwabun* lebih menekankan pada gagasan penggantian Nabi berdasar keturunan ketimbang penggantian Ali berdasarkan keturunan. Bagian utama pidato itu, bahwa membunuh para pembunuh Husain dalam rangka menebus darahnya, atau dengan maksud membayar kegagalan mereka dalam mendukung Husain dan mencari pengampunan Allah, merupakan dimensi baru, akibat langsung tragedi Karbala. Akhirnya, ajakan kepada Kitab Allah dan *Sunnah* Rasul, sebagaimana disebutkan sebelumnya, adalah penolakan implisit terhadap tiga

---

10) Thabari, II, hal. 507–8.

Khalifah pertama, dan dengan begitu memberikan Ali dan para Imam lain dari keluarga Rasul, otoritas eksklusif untuk menginterpretasikan – atau menginterpretasikan kembali – *Sunnah Nubuwah.*

Bagaimanapun, kampanye *Tawwabun* berhasil mendapatkan dukungan dari 16.000 orang Kufah,[11] karena situasi di Kufah kini jauh lebih dapat mendatangkan sukses daripada sebelumnya. Kematian Yazid yang mendadak itu sangat melemahkan kontrol Bani Umayyah terhadap propinsi. Putra Yazid yang sakit-sakitan, Mu'awiyah II, menggantikan ayahnya hanya enam bulan sebelum ia pun mati, dan si tua Marwan bin Hakam berjuang untuk menjadi Khalifah baru. Di Syria, hal ini menyeret pada konflik berdarah antara dua rival kelompok suku Kalb dan Qays, membiarkan ibu kota Bani Umayyah dalam kekacauan dan tak sanggup menjaga kontrolnya yang kokoh atas tetangganya, Irak. Di Hijaz, Abdullah bin Zubair, yang telah mengajukan klaimnya sendiri bagi khilafah dan mengambil manfaat dari kematian Yazid serta kebingungan dan kelemahan orang Syria, mengorganisasikan dan mengkonsolidasikan kekuatannya sekali lagi, dan mengenakan gelar *Amir al-Mu'minin.* Gubernur dan orang kuat Bani Umayyah, Ubaidillah bin Ziyad, yang tinggal di Bashrah sebagai gubernur Bashrah dan Kufah, didongkel oleh pemberontakan warga kota Bashrah dan kabur kepada Marwan di Syria. Orang-orang Kufah, di pihak lain, mendepak Amr bin al-Huraits, wakil Ibn Ziyad di Kufah.[12] Dalam kevakuman kekuasaan, orang-orang *asyraf* Kufah buru-buru menulis surat kepada Abdullah bin Zubair, menyuruhnya memanfaatkan situasi dan mengangkat gubernurnya. Dengan munculnya kelompok Syi'i dan melemahnya dominasi Syria, para pemimpin suku dan klan Kufah memandang menguntungkan untuk bersekutu dengan Ibn Zubair, yang mewakili hegemoni orang Makkah-Quraisy "lama". Ibn Zubair segera mengutus Abdullah bin Yazid

11) Baladzuri, V, hal. 208.
12) Baladuzri, V, hal. 207.

al-Anshari ke Kufah sebagai gubernurnya yang bertanggung jawab atas urusan militer, dan Ibrahim bin Muhammad bin Thalhah dipercaya untuk mengelola kharaj.[13]

Dengan dicabutnya rintangan, Sulaiman bin Shurad memulai persiapan terakhir untuk melakukan aksi. Ia mengirim surat kepada para pemimpin Syi'i di Al-Mada'in dan Bashrah, meminta mereka siap untuk bangkit menebus darah Husain dan meluruskan segala hal yang telah menyimpang kepada kelaliman. Ia memohon mereka untuk bertemu di Nukhailah, di luar Kufah, pada tanggal satu Rabi'ul-Akhir tahun depan, 65/684. Pemimpin Syi'i di Al-Mada'in, Sa'ad bin Hudzaifah bin al-Yaman, memanggil orang Syi'ah di kawasan itu dan membacakan surat tersebut kepada mereka yang mendapat tanggapan penuh antusias. Pemimpin Syi'i di Bashrah,Al-Mutsannah bin Mukharribah al-Abdi, juga menyetujui ajakan itu dan memobilisasikan Syi'i di sana. Surat-surat panjang ini,[14] yang disimpan Abu Mikhnaf secara cermat bagi kita, sangat berguna dan menjadi bahan bacaan yang dapat membuka pemahaman tentang perasaan dan pendirian doktrinal Syi'ah periode ini. Sebenarnya, isi surat tersebut mempunyai banyak persamaan dengan khutbah-khutbah *Tawwabun* dan Al-Murri.

Pada jenjang ini, Al-Mukhtar bin Abi Ubaidah ats-Tsaqafi, seorang pengikut Ahlul Bait yang gigih, muncul di Kufah. Misinya sama dengan kaum *Tawwabun* sepanjang menyangkut pembalasan darah Husain dan menegakkan hak-hak Ahlul Bait, tapi berbeda dengan mereka, ia ingin merenggut otoritas politik melalui kekuatan militer yang lebih tertib. Karena itulah Mukhtar mencoba membujuk *Tawwabun* agar tidak mengambil tindakan gegabah dan bergabung dengannya demi mencari peluang supaya mendapat lebih besar. Kaum *Tawwabun* menolak bergabung dengan Mukhtar, sebab mereka tak ingin berpartisipasi dalam tiap petualangan yang meragukan atau yang menyimpang

13) Baladzuri, V, hal. 207; Thabari, II, hal. 509.
14) Thabari, II, hal. 502–5.

dari tujuan utama, yakni menebus dosa melalui pengorbanan nyawa. Mereka mengatakan, bahwa mereka hanya akan mengikuti *Syaikh al-Syi'ah*, Sulaiman bin Shurad.[15] Dua butir argumen Mukhtar dengan *Tawwabun*, berharga untuk dicatat, karena mengungkapkan perbedaan fundamental antara keduanya. Mukhtar mengatakan bahwa pertama-tama Sulaiman tak tahu bagaimana menata militer untuk berperang, ia juga tidak mempunyai pengetahuan tentang diplomasi dan politik; kedua, Mukhtar telah ditunjuk oleh sang Mahdi, Muhammad bin Hanafiyah, sebagai wakilnya, orang kepercayaan dan duta dalam menebus darah Husain.[16] (Muhammad bin Hanafiyah adalah anak ketiga Ali dari istri suku Hanafiyah, dan bukan keturunan Rasul). Penolakan *Tawwabun* untuk mendukung Mukhtar berdalihkan hal ini, menunjukkan bahwa mereka tidak tertarik dalam spekulasi militer semata, ataupun dalam urusan politik; juga mereka tidak siap menerima, bahkan putra tertua Ali yang masih hidup sebagai Imam mereka, lantaran ia bukan keturunan langsung Rasul melalui Fathimah. Demikianlah ketidakmufakatan dalam hal strategi atau taktik, merupakan hal kedua sesudah ketidakmufakatan mengenai Imam.

Meskipun *Tawwabun* tidak secara terbuka memproklamasikan anggota Ahlul-Bait tertentu sebagai Imam mereka, ada indikasi jelas bahwa mereka meyakini bahwa Imam yang sah sekarang adalah putra Husain yang masih hidup, yakni Ali, yang kemudian dikenal dengan nama Zainal Abidin. Banyak faktor yang mendukung pandangan ini. Pertama, gagasan kepemimpinan itu sendiri yang bertumpu pada kesucian turunan – yang menarik orang Arab yang cenderung Syi'i – masih dibatasi pada keturunan Muhammad lewat Fathimah; hal ini sudah dipindahkan dari Hasan ke Husain dan tidak kepada anggota klan Hasyimiyah yang lain. Sudah berulang kali disebut dalam pembicaraan kita

15) Baladzuri, V, hal. 207; Thabari, II, hal. 509.
16) Baladzuri, dikutip di atas; Thabari, dikutip di atas,

sejauh ini, bahwa jarang sekali Hasan dan Husain dilukiskan sebagai anak-anak Ali; mereka lebih sering dilukiskan sebagai "putra dari putri Rasul". Kedua, nama Muhammad bin Hanafiyah tidak disebut pada waktu *Tawwabun* pertama kali mengadakan rapat mereka, segera setelah Karbala, tahun 61/680. (Mukhtar tiba di Kufah sesudah Yazid mati tahun 64/684 dan memulai kampanyenya atas nama Ibn Hanafiyah). Nama Ibn Hanafiyah muncul pertama kali empat tahun kemudian, tatkala *Tawwabun* nyaris siap beraksi. Ketiga, bahkan Mukhtar, pendukung utama kepemimpinan Ibn Hanafiyah, mulanya mendekati Ali bin Husain – sebagaimana akan dilihat nanti – dan hanya setelah Ali bin Husain menolak melibatkan diri dalam gerakan umum apapun, barulah Mukhtar beralih pada Ibn Hanafiyah dan "mencatut" namanya.

Karena Ali bin Husain menolak membuat klaim publik apapun, atau mengizinkan tiap klaim yang dibuat atas namanya, kaum *Tawwabun* mengekang diri untuk tidak mencantumkan namanya. Bagaimanapun, karena referensi yang samar yang sengaja dibuat oleh *Tawwabun* selama kampanye mereka, seperti syair-syair yang disusun oleh penyair mereka, Abdullah bin al-Ahmar, yang berbicara tentang "seorang yang mengundang mereka kepada pembebasan",[17] nyata sekali menunjuk pada seorang Imam. Dan karena nama Ibn Hanafiyah tidak terkait dengan Imamah selama tiga tahun kemudian, berarti jelas bahwa itu menunjuk kepada Ali bin Husain. Ini bertumpu pada fakta bahwa Syi'ah Kufah telah menetapkan suatu preseden ketika mereka memaklumatkan Hasan bin Ali, dan bukan anggota lain dari keluarga Hasyimiyah, sebagai pengganti ayahnya. Tampak pula bahwa *Tawwabun*, setelah pengalaman pahit mereka tentang tragedi Husain, memutuskan untuk tidak mengedepankan nama Ali bin Husain untuk kepemimpinan sampai mereka berhasil menjatuhkan pemerintahan Bani Umayyah di Kufah atau, bila terjadi sesuatu, mereka akan

17) Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 93.

mengorbankan diri dalam pertobatan aktif karena kegagalan mereka mengemban kewajiban dalam tragedi Husain.

Badan utama *Tawwabun*, bagaimanapun, menolak bergabung dengan Mukhtar meskipun paling sedikit 2.000 dari mereka yang telah mendaftarkan diri pada Sulaiman, berpindah kepadanya, tentu karena mengharap prospek politik yang lebih baik.

Ketika waktu untuk beraksi sudah dekat, Sulaiman bin Shurad dan para pemimpin lain gerakan semakin menekankan bahwa tujuan utama bukanlah mencapai kemenangan politis, dan memperingatkan kesia-siaan mereka yang mungkin bergabung demi mencari keuntungan material atau perolehan duniawi. Menurut rencana, pada permulaan Rabi'ul-Akhir, 65/November 684, mereka akan menyatakan ajakan untuk "menuntut balas darah Husain" *(ya laatsa'rat al-Husain)*" dan bergerak. Mereka berkumpul di Nukhailah, di pinggiran Kufah, dari situ mereka harus maju menghadang balatentara Ubaidillah bin Ziyad, gubernur Bani Umayyah yang bertanggung jawab atas penjagalan di Karbala. Latihan fisik yang keras yang ditetapkan oleh Sulaiman bin Shurad, terbukti terlalu berlebihan bagi mayoritas sukarelawan: dari 16.000 orang yang telah mendaftar, hanya 4.000 orang yang datang berkumpul di Nukhailah. Gubernur Ibn Zubair, Abdullah bin Yazid, meminta mereka untuk tidak melaksanakan rencana mereka, dan menyarankan kepada Sulaiman agar menunggu sampai ia dapat menyiapkan laskar untuk bergabung dengan mereka. Tapi mereka menolak merubah rencana atau menerima bantuan,[18] karena hal itu akan berarti mulai dari mula lagi karena tentu harus mendiskusikan tentang posisi mereka. Niat mereka adalah menuntut balas atas darah Husain, menegakkan Imamah Syi'ah, atau mati. Mereka lebih siap mati daripada mendapat sokongan Abdullah bin Yazid yang non-Syi'i itu. Bila mereka menerima, mereka semata-mata hanya bergabung

18) Thabari, II, hal. 543 dan seterusnya, Baladzuri, V, hal. 209.

dengan sebuah fraksi politik para pendukung Ibn Zubair, melawan Bani Umayyah lain. Kini, karena sukarelawan *Tawwabun* merosot dari 16.000 menjadi 4.000, mereka nyaris tak dapat berharap akan berhasil kecuali berperang hingga titik darah penghabisan dan memburu penyucian dosa serta taubat. Mereka bersikeras melaksanakan sumpah mereka.

Mereka menghabiskan waktu tiga hari untuk ibadah dan berdzikir di Nukhailah. Syi'ah dari Al-Mada'in dan Bashrah belum juga tiba, dan sebagian mereka yang berada di Nukhailah berniat menunggu kedatangan mereka, namun Sulaiman berkeras, bahwa mereka harus memulai tanpa menunda lagi. Ia mengatakan:

"Ada dua jenis orang. Mereka yang menginginkan Hari Kemudian, yang bergegas mendapatkannya tanpa memburu imbalan duniawi apa pun; dan ada orang-orang yang tindakannya didorong oleh perolehan duniawi. Kalian tengah menuju kenikmatan kehidupan akhirat. Maka perbanyaklah mengingat Allah dalam tiap situasi. Kalian akan segera memperoleh kedekatan dengan-Nya, menerima ganjaran-Nya yang terbaik dengan berperang di jalan-Nya, dan bersabar dalam setiap malapetaka. Marilah kita laksanakan tujuan kita!"[19]

Menurut Baladzuri, orang dari segala penjuru menanggapi: "Kita tidak mencari dunia dan kita datang untuk itu."[20] Tapi di pagi hari, 1.000 orang laskarnya lagi menarik diri. Nyali Sulaiman bukannya menjadi ciut, justru ia mengatakan bahwa dengan perginya orang-orang serupa itu, keadaan menjadi lebih baik.

Dari Nukhailah, mulanya *Tawwabun* bertolak ke Karbala, menuju makam Husain. Di sana mereka meluapkan perasaan menyesal dan duka dengan ekspresi yang belum pernah terjadi sebelumnya; meratap dan merintih atas ke-

---

19) Thabari, II hal. 545.
20) Baladzuri, V, hal. 209.

malangan dan kematian tragis cucu Rasul itu.[21] Wellhausen mengatakan bahwa, inilah insiden pertama pengagungan makam Husain dan khas Arab dalam karakter dan sifatnya, karena orang Arab biasa mengagungkan Batu Hitam yang dipasang di Ka'bah.[22] Sesudah sehari semalam, pagi harinya mereka meninggalkan Kubur Husain.

Ketika mereka tiba di dusun Qarqisiyah, persinggahan kelima dari Karbala di jalan menuju perbatasan Syria, mereka dijamu dengan ramah oleh seorang kepala dusun, Zufar bin al-Harits. Ia memberitakan kepada mereka bahwa Ubaidillah bin Ziyad, bersama 30.000 serdadu Syria, telah sampai di 'Ain al-Wardah. Kepala dusun itu memberi Sulaiman bekal yang banyak dan memberitahu lebih banyak tentang tentara Ubaidaillah serta menyebutkan nama-nama pemimpin lain yang ikut bersamanya. Zufar juga mengatakan kepada Sulaiman bahwa ia bersama orang-orangnya, akan memerangi orang Syria bila *Tawwabun* mau tinggal bersamanya dan menggunakan Qarqisiyah sebagai pangkalan. Namun Sulaiman tak setuju.

Akhirnya *Tawwabun* mencapai 'Ain al-Wardah, dan dengan gigih bertarung melawan tentara Syria, sambil berteriak: "Surga! Surga buat *Turabiyah!*"[23] Pertempuran berakhir setelah tiga hari, dan *Tawwabun* bertempur dengan hati yang mantap dan semangat yang tiada tara. Meskipun jumlah mereka jauh lebih sedikit, pada hari pertama mereka berhasil menimpakan kerugian besar pada pihak Syria. Di hari kedua, kerugian di pihak mereka mulai nampak, dan pemimpin mereka berguguran satu demi satu. Yang pertama terbunuh adalah Sulaiman bin Shurad sendiri, diikuti oleh Al-Musayyab bin Najabah, Abdullah bin Sa'ad bin Nufail,

---

21) Baladzuri, dikutip di atas; Thabari, II, hal. 546; Wellhausen, *Ahzab*, hal. 194.

22) *Ahzab*, hal. 194. Bandingkan dengan Thabari, II, hal. 546; Baladzuri, V, hal. 209.

23) Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 94. "*Turabiyah*" referensi kepada Abu Turab, julukan Ali.

dan kemudian Abdullah bin Walid at-Taimi; masing-masing mengambil alih kepemimpinan dan panji *Tawwabun* secara bergantian dari yang satu kepada yang lain. Di akhir hari ketiga, mayoritas *Tawwabun* telah memenuhi sumpah mereka, mengorbankan nyawa atas nama Husain. Satu-satunya pemimpin yang masih hidup, Rifa'ah bin Syaddad, menasihati sejumlah kecil dari mereka yang masih hidup agar kembali. Dalam perjalanan, mereka bertemu dengan Syi'i dari Al-Mada'in dan Bashrah, yang datang untuk bergabung dengan mereka, tetapi kini berbelok ke Qarqisiyah.[24]

Dalam usaha menganalisa gerakan *Tawwabun*, ada beberapa hal yang mencolok. Pertama, seluruh anggota *Tawwabun* – berjumlah 3.000 orang – yang berperang itu, adalah orang Arab, tak ada *mawali* di dalamnya.[25] Mukhtar-lah yang pertama sekali memobilisasikan *mawali* Persia dalam peran aktif, yang dengan demikian memberikan kepada gerakan Syi'i *appeal* yang lebih luas. Kedua, di kalangan 3.000 *Tawwabun*, meskipun mayoritasnya dari Arabia Selatan atau suku-suku Yamani, tidak berarti bahwa suku-suku Arab Utara dan Tengah, Mudhar dan Rabi'ah, tak ada samasekali. Kenyataannya, wakil komandan, Al-Musayyab bin Najabah, adalah dari suku Mudhar. Melihat nama beberapa *Tawwabun* yang disajikan oleh sumber-sumber,[26] kita menemukan bahwa kebanyakan ketua suku Arab, baik Yamani atau Nizari, terwakili penuh. Dengan demikian, perasaan Syi'i tidak terbatas hanya pada kelompok Arab tertentu. Ketiga, laskar yang malang itu termasuk sejumlah besar asli *qurra'* Kufah[27]; ke lima pemimpinnya, dari kalangan mereka.

Semua fakta ini, menunjukkan adanya dua hal yang

---

24) Lihat keterangan detail tentang *'Ain al-Wardah* dalam Baladzuri, V, hal. 210 dan seterusnya, Thabari, II, hal. 558 dan seterusnya, Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 94.

25) Wellhausen, *Ahzab*, hal. 194.

26) Lihat Thabari, II, hal. 497, 559, 566, 599, 601; Baladzuri, V, hal. 207 dan seterusnya; Wellhausen, dikutip di atas.

27) Wellhausen, dikutip di atas.

penting. Pertama, gerakan Syi'i sampai pada masa *Tawwabun* (65/684) masih berkarakter klas Arab, dan sama sekali tidak tersentuh unsur-unsur non-Arab, secara doktrin atau bukan. Dan kedua, gerakan *Tawwabun* betul-betul bersifat religius. Husain sendiri ketika bertemu tentara Yazid, sangat sadar akan kemuliaannya sebagai cucu Nabi maupun sebagai putra Ali. Dan *Tawwabun*, lewat aksi mereka, jelas memadukan kesetiaan kepada Ali dengan kesetiaan kepada Muhammad, dan melihat masalah ini sebagai ekspresi orang-orang Syi'ah yang menyerahkan jiwa mereka bersama Husain di Karbala – sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya – dengan pidato dan ekspresi yang dibuat oleh *Tawwabun* – yang telah diuraikan pada bab ini – kita akan menemukan bahwa argumen dan sentimen kedua kelompok berdasarkan beberapa prinsip.

Tapi, ada perbedaan besar antara keduanya. Di Karbala, kehadiran Husain sendiri merupakan suatu dorongan yang besar terhadap Syi'ah yang berperang dan terbunuh bersamanya. Dalam kasus *Tawwabun*, tak ada pribadi yang mempunyai kekuatan yang mengikat untuk membuat mereka cukup bersemangat mengejar kematian, kecuali perasaan yang kuat dan kesadaran yang mendalam atas kewajiban keagamaan. Dengan demikian, *Tawwabun* mendorong Syi'isme maju selangkah lagi, ke arah eksistensi yang independen dan mandiri.

* * *

BAB 9
PERJUANGAN UNTUK LEGITIMASI

Apa yang telah dibahas sejauh ini, melengkapi fase pertama dan fundamental sejarah perkembangan Islam Syi'ah. Dalam fase ini arahnya agak spesifik, suatu kecenderungan pemikiran yang terumus baik, pemerintahan ideal dan suatu prinsip yang melatarbelakangi kesetiaan religius didirikan, sehingga dengan mudah dapat dikenal sebagai interpretasi Syi'i tentang Islam. Barangkali, bahkan pada jenjang awal ini, orang dapat melihat perbedaan pokok antara Syi'ah dengan masyarakat lainnya. Karena Syi'ah cenderung hanya menerima kepemimpinan dari mereka yang mendapatkan otoritasnya dari pribadi Rasul yang dengan demikian, mendapatkan persetujuan ilahi, sedang yang disebut terakhir mendapat otoritas kepemimpinan dari masyarakat yang dianggap sebagai yang berhak memilih pemimpin.

Dengan kematian Husain, Syi'isme memasuki tahap sejarahnya yang kedua. Sementara prinsip dasar tetap sama, ketidaksepakatan muncul mengenai kriteria spesifik untuk menetapkan siapakah pemimpin yang mendapat tuntunan ilahi, dan yang akhirnya menyebabkan perpecahan internal Islam Syi'i. Kajian sejarah agama-agama akan memperlihatkan gejala umum dari agama-agama dunia dan faksi-faksinya — yakni mereka selalu retak pada detail-detail tertentu tatkala memasuki fase kedua perkembangannya. Islam pun demikian; di dalamnya kedua kelompok besar Syi'i dan Sunni tak luput dari suratan ini.

Telah kita simak dalam bagian terdahulu, bahwa bebe-

rapa saat sebelum *Tawwabun* maju melawan orang Syria, Mukhtar tiba di Kufah berupaya mendapatkan dukungan Sulaiman bin Shurad dan pengikutnya guna melaksanakan rencananya sendiri bangkit menentang Umayyah. *Tawwabun* menolak bergabung dengannya. Pribadi dan karakter Mukhtar telah menjadi masalah kontroversi besar dalam awal sejarah Syi'i. Sebagian sumber menampilkannya sebagai petualang ambisius yang mengincar otoritas politik bagi dirinya atas nama Ahlul Bait. Sebagian yang lain membebaskannya dari dakwaan dan menyetujui bahwa tindakan-tindakannya sesungguhnya didorong oleh kecintaannya kepada keluarga Nabi meskipun pendekatan dan taktiknya berbeda dari langkah-langkah *Tawwabun*.

Dengan meneliti saksama berbagai sumber, dapat dibuktikan bahwa ia adalah seorang pengikut taat Ahlul Bait Ali dan penyokong tulus cita-cita mereka. Apa pun alasannya, kenyataan menunjukkan bahwa secara umum ia diperlakukan kurang simpatik oleh sumber-sumber berbagai Mazhab dengan aneka ragam alasan. Sumber Syi'ah Dua Belas menampilkannya dalam sorotan yang merugikan karena dia-lah yang petama kali memulai propaganda bagi Imamah Muhammad bin Hanafiyah, menyimpang dari garis Fathimah. Di sisi lain, sumber-sumber non-Syi'i nampak telah dipengaruhi perasaan anti-Mukhtar karena propaganda yang dilancarkan oleh simpatisan Ibn Zubair dan orang-orang Bani Umayyah. Sejauh ini tak ada studi serius yang dilakukan atas Mukhtar, dan keterangan singkat yang disajikan oleh beberapa sarjana modern[1] secara umum dipengaruhi, tanpa pertimbangan kritis, oleh sumber-sumber yang biasa memusuhinya. Namun, belum lama ini, Hodgson menyinggung penghitaman reputasi Mukhtar dan upaya menghapuskannya, baru dimulai setelah kematiannya.[2]

1) Wellhausen, *Ahzab*, hal. 198–234; K.A. Fariq, *The Story of an Arab Diplomat* (New Delhi, 1967)

2) Hodgson, *How Did the Early Syi'ah Become Sectarian?*, JAOS (1955), hal. 3

Fakta menunjukkan bahwa Mukhtar, dalam segala kemungkinan akibat kebijaksanaan diam Zainal Abidin, yang akan dibicarakan nanti, bertanggung jawab atas pergeseran Imamah dari keturunan Rasul lewat Fathimah kepada putra Ali yang lain, Muhammad bin al-Hanafiyah, yang dengan demikian menciptakan penyimpangan besar dari pihak *yang berhak* (legitimis), Syi'ah. Kata *legistimist* mungkin bukan ekspresi yang baik – tampaknya, dalam bahasa Inggris, kata itu merupakan kata terdekat;penggunaan kata itu hanya untuk mengungkapkan "tubuh sentral" Syi'ah, tempat Imamah tetap dibatasi ketat dalam garis Ali dan Fathimah, yang dimulai dari Hasan kepada Husain dankemudian melalui nominasi eksplisit dari ayah ke anak, umumnya kepada putra tertua yang masih hidup, hingga berakhir pada Imam kedua belas. Pada bab-bab berikutnya, kami bermaksud membatasi perhatian kita pada penelitian tentang *legitimist* atau tubuh sentral Syi'ah ini, yang direduksi hingga jumlah yang nyaris tak berarti, setelah kematian Husain, dengan munculnya kelompok revolusioner baru atau cabang-cabang Mesianik Syi'ah. Penggunaan kata *legitimist* atau tubuh sentral, mungkin nampak sepihak pada tahap ini dan merupakan deskripsi tak matang dari perkembangan selanjutnya; namun, kenyataannya tetap, bahwa kelompok legitimis inilah yang akhirnya timbul kembali sebagai yang terbesar dan merupakan tubuh sentral Syi'ah, dan kemudian dikenal sebagai *Imamiyah* atau *Syi'ah Itsna-'asyariyah* (Syi'ah Dua Belas Imam). Gerakan Mukhtar dan gagasan *Mahdi* berhubungan dengan Muhammad bin Hanafiyah, dengan doktrinnya yang ekstrem dan esoterik, atau percabangan lain Syi'ah, adalah di luar lingkup kajian ini.

Bagaimanapun, dapat ditunjuk di sini untuk rujukan mendatang, bahwa sejak kekacauan masa kepemimpinan sepeninggal Husain, studi ini harus diarahkan pada dua persoalan: pertama, bagaimana tubuh sentral Syi'isme mempertahankan identitas mandirinya tanpa terserap ke dalam sintesis Sunni yang sedang muncul; dan kedua, ba-

gaimana mempertahankan sifat khasnya dari kelompok-kelompok revolusioner dan ekstrem dalam Syi'isme sendiri. Untuk menahan bentuk penyerapan yang disebut terakhir sesungguhnya lebih sukar, sebab ide-ide ekstremis dan revolusioner sering lebih menarik ketimbang yang moderat.

Ketika Husain masih hidup, Syi'i tetap bersatu, dan menganggapnya sebagai satu-satunya kepala dan Imam Ahlul Bait Rasul. Tapi, kematiannya yang mendadak dan sikap "membisu" putra satu-satunya yang masih hidup, Ali, (lebih dikenal sebagai Zainal Abidin), meninggalkan Syi'ah dalam kebingungan, dan melahirkan kevakuman kepemimpinan aktif pada pengikut Ahlul Bait. Jadi periode setelah kematian Husain menandai konflik pertama atas kepemimpinan pengikut Ali, mengakibatkan perpecahan Syi'ah dalam berbagai kelompok.

Ali Zainal Abidin adalah satu-satunya putra Husain yang selamat dari pembantaian di Karbala, karena ia tak ikut serta dalam peperangan itu akibat sakit yang dideritanya. Pada waktu itu usianya dua puluh tiga tahun.[3] Sekembalinya dari Karbala, Zainal Abidin hidup di Madinah hampir sepanjang sisa hidupnya, menghindari keterlibatan politik sedapat mungkin. Tragedi Karbala meninggalkan goresan yang dalam padanya, dan tentunya, wajarlah bila ia sakit hati terhadap Bani Umayyah, menganggap mereka bertanggung jawab atas penjagalan ayahnya serta anggota keluarga lainnya. Bagaimanapun pedihnya perasaan ini, ia tidak menampakkan sikap bermusuhan terhadap mereka. Akibatnya, Bani Umayyah pun berusaha menjaga hubungan baik dengannya; Marwan bin Hakam dan putranya, Abdul Malik, bahkan menunjukkan rasa hormat dan sayang yang istimewa kepadanya.[4]

Tatkala orang Madinah bangkit menentang Yazid bin Mu'awiyah pada tahun 62/681, Zainal Abidin, demi mene-

---

3) Ibn Saad, V, hal. 212

4) Ibn Saad, V, hal. 212, 220, Thabari, II, hal. 209

kankan kenetralannya dalam pergolakan politik umat, meninggalkan Madinah dan berdiam di perkebunannya di luar kota.[5] Ketika Marwan, gubernur Madinah, dipaksa warganya untuk meninggalkan kota, ia membawa istrinya kepada Zainal Abidin dan memohon perlindungannya. Zainal Abidin menampakkan keluhuran budinya dengan menerima tanggung jawab ini; beliau mengirimnya ke Tha'if dengan kawalan putranya, Abdullah.[6] Ketika tentara Yazid pimpinan Muslim bin Uqbah akhirnya menaklukkan orang Madinah dalam pertempuran di Harrah kemudian menggarong dan menjarah kota itu, Zainal Abidin dan keluarganya tak dianiaya. Begitu pula ketika seluruh warga Madinah dengan hinanya diharuskan membaiat dan menyatakan diri sebagai budak-budak khalifah Yazid, Zainal Abidin dikecualikan.[7] Jika informasi yang begitu luas dilaporkan oleh sumber-sumber itu di satu sisi menggambaarkan kebijakan netral Zainal Abidin, maka di sisi lain ia menunjukkan bahwa Bani Umayyah sesudah membunuh Husain, mulai menyadari respek dan kehormatan yang dimiliki cucu Nabi ini di kalangan mayoritas Muslim.

Dalam konflik antara Bani Umayyah dan Abdullah bin Zubair, Zainal Abidin tetap netral. Ibn Zubair tak mengganggunya, melainkan menjaganya di Makkah di bawah pengawasannya. Faktor lain yang juga penting dalam kebijaksanaan Zainal Abidin, adalah sikap hati-hatinya terhadap Mukhtar, yang mengerahkan segala daya upaya untuk memperoleh dukungan eksplisitnya. Di samping bnyak melakukan pendekatan kepada Zainal Abidin tatkala berada di Hijaz, Mukhtar juga menayangkan surat kepadanya dari Kufah, menetapkan baiatnya.[8] Dalam menebus darah Husain, Mukhtar memenggal banyak kepala orang yang

5) Thabari, II, hal. 220.
6) *ibid.*
7) Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 70; Mubarrad, *Kamil*, I, hal. 260 Dinawari, hal. 266
8) Baladzuri, V, hal. 272; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 74

bertanggung jawab atas tragedi itu. Kepala Ubaidillah bin Ziyad, arsitek utama pembantaian di Karbala, dikirimkannya kepada Zainal Abidin, bukan kepada Ibn Hanafiyah, dan diserahkan dalam keadaan yang sangat dramatis.[9] Putra Husain itu dilaporkan tampak bahagia pada kesempatan itu, sehingga orang-orang mengatakan, bahwa sejak terjadinya peristiwa Karbala, mereka tak pernah melihat ia bergembira seperti itu. Namun, ia tetap berhati-hati dan bersikap dingin terhadap Mukhtar. Sumber-sumber bahkan melaporkan bahwa di depan umum, Zainal Abidin menolak Mukhtar dalam pernyataan-pernyataan keras yang kiranya membutuhkan pengujian serius.[10] Bila laporan ini benar, maka alasan sikap geram Zainal Abidin terhadap Mukhtar, tampaknya disebabkan oleh pernyataan Mukhtar atas Imamah Ibn Hanafiyah, yang dianggap Zainal Abidin sebagai perampas haknya.

Sumber-sumber Syi'i mencatat sejumlah hadis yang menyatakan, bahwa Husain jelas sekali menunjuk Zainal Abidin sebagai penggantinya. Riwayat paling umum yang dilaporkan sehubungan dengan hal ini adalah, bahwa sebelum bertolak ke Irak, Husain menitipkan pesan dan surat-suratnya kepada Ummu Salamah, janda Rasul, dan memintanya untuk menyerahkan kepada putra tertua dari keturunannya bila karena satu dan lain hal ia tak kembali. Zainal Abidin adalah satu-satunya anak yang kembali. maka ia diserahi amanat ayahnya itu dan menjadi pengganti beliau.[11] Riwayat lain mengatakan bahwa, Husain mengangkat Zainal Abidin sebagai penggantinya dan Imam Ahlul Bait Rasul, sesaat sebelum ia keluar menemui tentara Bani Umayyah dalam perlawanan terakhir di Karbala.[12] Tak ada kritertia bagi sejarawan apakah menolak atau menerima

9) Ya'qubi, II, hal. 259

10) Baladzuri, V, hal. 272; Ibn Saad, V, hal. 213

11) Muhammad b. Ya'qub al-Kulaini, *Ushul al-Kafi* (Karachi, 1965), I, hal. 353; Majlisi, *Bihar*, XI, hal. 7; Amili, *A'yan*, IV, hal. 332

12) Kulaini, dikutip di atas.

riwayat ini. Barangkali, satu-satunya pedoman prinsip yang dapat digunakan adalah, kecenderungan epos tersebut dan praktek umum masyarakat masa itu. Menimbang dari sisi ini, kita dapat mengingat kembali ulasan kita sebelumnya dalam bab 7, bahwa Husain, dengan menyadari nilai keutamaan keluarga dan kedudukannya sendiri sebagai cucu Nabi, berpendapat bahwa haknya-lah untuk menjadi Imam. Karena itu, wajarlah jika ia berpikir akan mewariskan kepada putranya untuk memelihara tradisi kepemimpinan keluarganya yang turun dari Rasul. Alhasil, fakta yang tetap tak dapat dibantah adalah, bahwa sesudah kematian Husain, mayoritas Syi'i mengikuti Muhammad bin Hanafiyah, – bukan Zainal Abidin – meskipun *Tawwabun*- seperti yang kita lihat menganggap Zainal Abidin sebagai calon Imam mereka. Bahkan *Tawwabun* yang selamat dari pertempuran di 'Ain al-Wardah, tertarik oleh Mukhtar ke pihak Ibn Hanafiyah.[13] Alasannya jelas. Orang Syi'i di Kufah, khususnya kaum *mawali*, menginginkan gerakan aktif yang dapat membebaskan mereka dari pemerintahan opresif orang Syria. Mereka mendapatkan jalan keluar di bawah panji Mukhtar, dan melihat sinar pengharapan dalam peran Mesianik yang disebarkannya bagi Ibn Hanafiyah.

Sementara itu, Ibn Hanafiyah sendiri tidak menangkal propaganda Mukhtar bagi Imamah dan peran Mesianiknya; kendatipun ia bersikap awas dan menahan diri serta tidak pernah menunjukkan secara terbuka klaimnya sebagai ahli waris Husain.[14] Memang sulit untuk dikatakan apakah kebijaksanaan Ibn Hanafiah untuk tidak menyatakan klaim kepemimpinan dirinya, disebabkan kekhawatirannya akan resiko serius yang bakal diterima, ataukah karena kesadarannya akan kenyataan bahwa ia bukan keturunan Rasul. Kami telah berulang kali mengemukakan, dari peristiwa Saqifah hingga gerakan *Tawwabun*, bahwa tekanan

13) Ibn Khaldun, *'Ibar* (Kairo, 1867), III, hal. 172
14) Baladzuri, V, hal. 218

utama Syi'i sehubungan dengan kepemimpinan umat difokuskan pada hubungan langsung dengan Rasul. Dengan merujuk kepada kasus Hasan dan Husain, kita selalu menemukan gagasan penggantian Rasul berdasar keturunan jauh lebih ditekankan ketimbang Ali berdasar keturunan. Bila seluruh laporan yang berlimpah ini bisa dianggap memiliki keunggulan nilai historis, maka akan tampak sangat ganjil bahwa segera sesudah Husain wafat, tekanan mendadak berubah dari silsilah Rasul ke silsilah Ali. Karena itu, kemungkinan besar di samping bahaya politis, Ibn Hanafiyah yang bukan keturunan Rasul, ragu untuk mengklaim Imamah bagi dirinya. Ini juga menjelaskan mengapa mulanya Mukhtar sangat berkeras memperoleh dukungan Zainal Abidin, dan setelah kehilangan harapan untuk membujuk putra Husain itu, baru ia berpaling kepada Ibn Hanafiyah. Masalah lain yang harus dicari jawabnya adalah: Mengapa Syi'i Kufah begitu mudah merubah sikap dan menerima putra Ali yang bukan keturunan Rasul sebagai Imam, sedang Zainal Abidin masih hidup? Mungkin satu-satunya jawaban bagi teka-teki itu, dapat ditemukan dalam fakta bahwa, orang-orang yang memang setia kepada pendirian doktrinal Syi'ah – yang juga menyangkut gagasan kepemimpinan – telah banyak berkurang jumlahnya, pertama dalam pembantaian di Karbala bersama Husain, dan kemudian dalam perang di 'Ain al-Wardah, di bawah komando Sulaiman bin Shurad al-Khuza'i. Mereka bukan saja merupakan kelompok yang kuat, setia dan taat, yang sudah mantap dalam menyerap cita-cita Syi'i, tetapi juga merupakan pemimpin intelektual dan keagamaan, serta memberi tuntunan kepada massa Syi'ah Kufah. Setelah Karbala dan 'Ain al-Wardah, yang tertinggal atas nama Syi'ah di Kufah, kebanyakan adalah orang awam Arab dan *mawali* yang labil, yang dalam situasi sulit itu tak dapat membedakan hal yang amat penting dari doktrinal yaitu membedakan antara putra Ali dan anak Ali dari Fathimah. Bagi mereka, Ali adalah sepupu Rasul dan juga anggota ke-Imam-an klan Banu Hasyim. Kesucian Banu Hasyim yang terbatas pada Muhammad

setelah ke-Rasul-an diembankan kepadanya, dengan mengesampingkan anggota lain dari keluarga Hasyim, seperti yang difahami kelompok awal Syi'ah, telah hilang di kalangan awam. Dengan demikian, mereka mudah saja diseret oleh ahli pidato yang cakap seperti Mukhtar dan keberhasilan propagandanya untuk Ibn Hanafiyah sebagai sang Mesiah (Mahdi) yang akan membebaskan mereka dari tirani dan kelaliman Bani Umayyah. Karenanya, bukanlah hak dan pribadi Ibn Hanafiyah yang membuat kaum Syi'i Kufah menyambutnya sebagai Imam-Mahdi, tetapi keinginan kuat mereka untuk bebas dari dominasi Bani Umayyah dan pemerintahan opresifnya. Dengan mengamati secara cermat propaganda Mukhtar bagi Ibn Hanafiyah, akan terlihat bahwa dalam memperkenalkannya, ia lebih menitikberatkan pada perannya sebagai Mahdi, bukan sebagai Imam. Ini mungkin terbukti menjadi faktor utama penyebab tertariknya orang kepadanya.

Sekali suatu ide ditanamkan akan membuka jalan dan tersingkirlah sebagian besar massa Syi'i yang tak mantap. Sekali ide tersebut tumbuh menjadi gerakan populer dengan harapan-harapan yang bertunas darinya, sebagian sisa Syi'ah yang asli pun akan terpengaruh. Memang, sulit untuk meredam apa yang kita namakan daya tarik populer – khususnya dalam situasi yang merata di Irak kala itu – sehingga sebagian dari mereka yang berkeyakinan kokoh akan kepemimpinan turunan Rasul pun tak terbebas dari pengaruh. Mahdiisme Ibn Hanafiyah segera menjadi isue di kalangan Syi'i Kufah pada masa itu. Dan dalam perjalanan waktu, ide itu menyebar secara populer, diterima oleh rakyat serta mengembangkan doktrin, dogma, legenda dan kepercayaannya sendiri. Bahkan juga mempunyai panyair sendiri, seperti Kutsayyir, Sayyid al-Himyari dan lain-lain. Dengan demikian, mayoritas Syi'i dalam periode khusus itu menjadi pengikut "Imam-Mahdi" (bukan "Imam" saja) yang dijabat oleh Ibn Hanafiyah, dan itu memudarkan – kendati hanya dalam periode pendek – para Imam garis Husain.

Sebagai putra Husain dan yang tertua dari keturunan Rasul yang masih hidup, Zainal Abidin tak dapat mentolerir lagi situasi ini. Meskipun ia bertahan dengan kebijaksanaan tutup mulutnya untuk tidak terlibat dalam setiap gerakan politik, namun ia menolak Muhammad bin Hanafiyah sebagai Imam. Tinggal diam-nya Ibn Hanafiyah sendiri, bagi Zainal Abidin mengesankan persetujuan diam-diam Ibn Hanafiyah terhadap propaganda Mukhtar. Hadis-hadis yang dicatat dalam konteks ini oleh para ahli hadis Syi'i,[15] mungkin otentik mungkin tidak dalam detailnya, tapi tampak bahwa ia memberitahukan kepada orang-orang mengenai klaim-klaimnya terhadap warisan Ahlul Bait Rasul, berlawanan dengan klaim mereka yang melakukannya atas nama pamannya. Hal ini tersimpul dari fakta, bahwa sebagian Syi'i piawai yang telah menjadi pengikut Ibn Hanafiyah, seperti Abu Khalid al-Kabuli,[16] Qasim bin Auf,[17] dan beberapa yang lain, meninggalkan Ibn Hanafiyah dan menyeberang ke pihak Zainal Abidin. Inti dari pengikutnya, tidak terbentuk sebelum tahun 73/692, tahun yang menandai kematian Ibn Zubair dankehancuran total aspirasi politik orang-orang Hijaz dan Irak. Bagaimanapun, mayoritas Syi'i tetap mengakui Imamah Ibn al-Hanafiyah dan kemudian, putranya Abu Hasyim Abdullah.

Di akhir hayatnya, Zainal Abidin tampak berhasil menghimpun sekelompok kecil penganut, sebagian di antaranya adalah tokoh yang cukup piawai dari para pengikut Ahlul Bait terdahulu. Selain Yahya bin Umm ath-Thiwali[18] dan Muhammad bin Jubair bin Muth'im[19] juga Jabir bin Abdullah al-Anshari,[20] sahabat Nabi yang disegani dan pendukung setia Ali bin Abi Thalib. Karena kedudukannya

15) Kulaini, *Kafi*, hal. 352 dan seterusnya.
16) Kasysyi, *Ikhtiyar Ma'rifat ar-Rijal*, Teheran, tanpa tahun, hal. 121
17) *ibid.*, hal. 124
18) *ibid.*, hal. 123
19) *ibid.*, hal. 115
20) Ibid., Ibn 'Imad, *Syadzarat adz-Dzahab* (Kairo, 1350 H), I, 84

sebagai salah seorang Sahabat setia Rasul yang ikut ambil bagian dalam perjanjian *Al-'Aqabah* dan *Bay'at ar-Ridhwan*, maka pengakuan Jabir terhadap Zainal Abidin memiliki arti besar bagi Zainal Abidin. Figur penting lain adalah Sa'id bin al-Jubair orang Kufah,[21] seorang maula Banu Asad yang berhati pemberani dan menolak menyembunyikan kecenderungan serta dukungannya bagi Keluarga Rasul. Ahli hadis terkenal Sa'id, adalah wakil utama Zainal Abidin dan menyebabkan putra Husain ini mendapatkan banyak simpatisan di kalangan rekan-rekan ahli hadisnya, terutama dari sahabat lama Ali bin Abi Thalib. Di antara kelompok pendukung aktif Zainal Abidin juga termasuk dua orang muda asal Kufah, yang enerjitik, yakni Abu Hamzah Tsabit bin Dinar,[22] seorang Arab dari suku Azd, dan Furat bin Ahnaf al-'Abdi.[23] Keterikatan mereka pada keluarga Husain tetap kuat, dan keduanya belakangan menjadi sahabat intim putra Zainal Abidin serta penggantinya, Muhammad al-Baqir. Bahwa mereka menjadi pengikut para Imam Husainiyah dan intim dengan Zainal Abidin serta kemudian dengan Muhammad al-Baqir, ditunjukkan oleh fakta, yaitu dari banyaknya hadis Syi'i dari para Imam yang disebut di atas, yang dirawikan atas otoritas mereka.[24] Ahli hadis Syi'ah Dua Belas tidak akan menerima *isnad-isnad* mereka, jika mereka bukan termasuk pengikut para Imam. Jadi, tampak tak ada alasan serius untuk meragukan laporan bahwa mereka membentuk pengikut inti Zainal Abidin.

Barangkali peran yang paling penting dalam mempertinggi prestise Zainal Abidin dimainkan oleh Farazdaq, penyair tenar masa itu. Ia menggubah berbagai syair untuk menyiarkan cita-cita Zainal Abidin. Di antaranya, yang paling terkenal adalah *qashidah*-nya (syair liris) – dalam memuji sang Imam – sehubungan dengan Khalifah Hisyam

21) Kasysyi, *Rijal*, hal. 119
22) *ibid.*, hal. 201–3
23) *ibid.*, hal. 124
24) Contoh, Kulaini, *Kafi*, *passim*

bin Abdul Malik yang kharismanya pupus oleh rasa hormat yang diperlihatkan rakyat kepada cicit Rasul itu. Ketika itu musim Haji. Kedua tokoh ini berupaya mencapai Hajar Aswad di Ka'bah yang penuh sesak dengan manusia. Orang memberi jalan kepada Zainal Abidin sementara sang Khalifah berjuang untuk menyentuh benda keramat itu. Kejadian ini sangat memukul Hisyam, dan dengan cara sarkastik ia bertanya tentang orang yang lebih diutamakan itu. Farazdaq, yang hadir di situ dan mendengar pertanyaan tersebut, secara spontan menyusun *qashidah,* kemudian membacanya, ditujukan kepada Hisyam. Beberapa baris dari *qashidah* tersohor yang juga dianggap sebagai salah satu karya agung Farazdaq serta kesusastraan Arab, berharga untuk dikutip :

> *Dia-lah yang jejak kakinya sangat dikenal di tiap tempat,*
> *dan dia-lah yang dikenal Bayt (Ka'bah), di Makkah,*
> *tempat suci paling sering dikunjungi.*
> *Dia-lah putra manusia terbaik,*
> *orang kepercayaan Tuhan* (menunjuk kepada Rasul),
> *dan dia-lah yang paling shaleh dan taat,*
> *suci dan tak bernoda, murni dan benar*
> *dan simbol dari Islam.*
> *Itulah dia Ali* (bin al-Husain), *ayahnya adalah Rasul,*
> *dan lewat nur tuntunannya* (Rasul)*-lah,*
> *jalan gelap menjadi jalan lurus.*
> *Itulah dia putra Fathimah, jika kamu tak mengenalnya:*
> *dan pada buyutnya, ke-Rasul-an berakhir,*
> *dan Muhammad menjadi Rasul penutup.*
> *Barangsiapa mengenali Tuhan-nya, tentu tahu*
> *keunggulan dan superioritas orang itu* (Ali bin al-Husain),
> *karena, agama mencapai bangsa-bangsa*
> *melalui keluarganya.*[25]

---

25) Darazdaq, *Diwan,* I, hal. 847 dan seterusnya, *Aghani,* XXI, hal. 400 dan seterusnya, Ibn Khallikan, *Wafayat,* VI, hal. 95 dan seterusnya, Baihaqi, *Kitab al-Mahasin wa'l-Masawi,* edisi. Schwally (Giessen, 1902), hal. 131 dan seterusnya, Abu Nu'aim, *Hlyat al-Awliyah* (Kairo, 1983), III, hal. 139; Kasysyi, *Rijal,* hal. 130 dan seterusnya Subki, Abu Nashr, *Thabaqat*

Keotentikan *qashidah* Farazdaq yang tersohor ini maupun peristiwa yang menyebabkan ia menggubah dan membacakan syairnya, tak pernah dipersoalkan siapa pun. Karena itu harus dijadikan dokumen kontemporer yang paling dapat dipegang dan berguna dalam melukiskan Zainal Abidin, dengan tekanan khusus pada keningratannya sebagai keturunan Rasul, yang berbeda dari Muhammad bin Hanafiyah. Mungkin menarik perhatian orang, bahwa sang penyair, dalam memuji Zainal Abidin, menekankannya sebagai cucu Fathimah dan cicit Muhammad, bukan sebagai cucu Ali bin Abi Thalib.

Farazdaq harus membayar pujiannya bagi sang Imam itu. Ia dipenjarakan atas perintah Hisyam. Ketika Zainal Abidin mendengar nasib malang yang menimpa penyair tersebut ia mengiriminya hadiah 12.000 dirham, tapi Farazdaq menolak dengan alasan bahwa ia menggubah syair itu beradasarkan semangat keagamaannya yang murni. Farazdaq hidup di penjara dan mulai membuat Satire, ditujukan kepada Hisyam. Takut terhadap lidah si penyair yang menggigit, sang pangeran membebaskannya.[26]

Seluruh laporan dan para pengikut Zainal Abidin menunjukkan bahwa jalur Husainiyah tak pernah berhenti menjadi pusat kepatuhan dan penghormatan khusus – kendati dalam periode ini – hanya oleh minoritas kecil Syi'i; sekaligus bahwa Zainal Abidin menghimpun pengikut setia yang memandangnya sebagai Imam yang sah dari Ahlul Bait Rasul. Namun, tak dapat disangkal bahwa dalam periode antara kematian Husain di tahun 61/680 dan kematian Zubair tahun 73/692, Zainal Abidin dibiarkan tanpa pengikut aktif, seorang pun juga. Sesungguhnya, *Tawwabun* memandang Zainal Abidin sebagai Imam mereka, namun mereka tak pernah mengumumkannya di depan umum dan

---

asy-Syafi'iyah, edisi. Ahmad b. Abdul-Karim, Kairo, tanpa tahun, I, hal. 153 dan seterusnya. Ibn Katsir, *Bidayah*, IX, hal. 108 dan seterusnya.

26) Lihat keterangan detail dalam rujukan yang dikutip dalam catatan kaki no. 25 di atas.

sebagian kecil mereka yang hidup setelah perang 'Ain al-Wardah, menyeberang ke Mukhtar dan mengakui Ibn Hanafiyah sebagai Imam mereka. Bahkan, Muhammad Al-Baqir pun mengukuhkannya dalam salah satu hadisnya yang dikutip oleh Kasysyi, yang tentunya diterima secara original. Muhammad al-Baqir mengatakan: "Setelah kematian Husain, semua orang murtad kecuali tiga orang: Abu Khalid al-Kabuli, Yahya bin Umm ath-Thiwal dan Jubair bin Muth'im. Belakangan yang lainnya bergabung dengan mereka, dan jumlah ini meningkat."[27] Lagi pula, Zainal Abidin yang tidak banyak berarti sebagai Imam atau pemimpin suatu kelompok yang nyata hingga tahun 73/692, makin terbukti dari kenyataan bahwa di antara Alawiyah, termasuk Ibn Hanafiyah yang disekap dipenjara 'Arim, nama Zainal Abidin tidak tercantum sama sekali. Ini berarti bahwa ia bukanlah bahaya potensial bagi Zubair, dan bahwa hingga saat itu ia tetap tutup mulut serta tidak mengklaim Imamah di depan publik. Diam, bagaimanapun, tidak berarti sama sekali tanpa gagasan yang perwujudannya sering tergantung pada keadaan dan peluang yang ada.

Terlepas dari pengikutnya yang sedikit itu, yang menghormati Zainal Abidin secara khusus sebagai Imam mereka serta satu-satunya otoritas religius waktu itu, ia disegani dan dimuliakan oleh kaum terpelajar di Madinah umumnya. Inilah masa tumbuhnya simpati dan rasa hormat bagi keturunan Rasul di kalangan rakyat, meskipun sesungguhnya sangat berbeda dari orang Syi'i. Masa ini juga merupakan masa tumbuhnya rasa tertarik orang-orang Madinah terhadap hadis-hadis *nubuwah*, khususnya orang-orang yang bergelut dengan masalah hukum. Inilah "epos tujuh ahli hukum Madinah" yang telah kami cantumkan di bab kedua buku ini. Dalam tatanan Madinah ini kita menemukan bahwa Zainal Abidin dianggap ahli hadis terkemuka dalam lingkungan ulama Madinah. Ahli hukum Madinah yang paling besar pada masa ini adalah Sa'id bin Musayyab, meman-

27) Kasysyi, *Rijal*, hal. 123

dang sang Imam dengan penghormatan tertinggi.[28] Sumber-sumber Syi'i menegaskan bahwa Sa'id adalah pengikut sang Imam, namun ini tidak benar. Sesungguhnya, kendatipun Sa'id menghormati Zainal Abidin dan merupakan sahabat dekatnya, namun mereka tak memiliki pandangan yang sama dalam masalah hukum. Bagaimanapun, pada masa itu mazhab hukum masih dalam tahap embrio, dan tentunya tidak banyak perbedaan opini yang serius antara Zainal Abidin dengan Sa'id. Namun, mungkin Zainal Abidin juga pamannya, Muhammad bin Hanafiyah, hanya berpegang pada hadis-hadis yang disampaikan berdasarkan riwayat Ali b. Abi Thalib.

Ahli hukum dan ahli hadis lain yang besar masa itu, Zuhri, juga merupakan kawan akrab dan pemuja sang Imam. Sebutan kehormatan *Zainal Abidin* (hiasan si shaleh), karena ibadahnya yang sangat banyak, diberikan oleh Az-Zuhri.[29] Berdasarkan laporan-laporan yang dicatat, baik oleh Syi'i maupun Sunni,[30] nampaknya Zainal Abidin sangat disegani oleh umat secara keseluruhan karena kualitasnya yang luar biasa, seperti lamanya ia shalat, keshalehan serta kemurahan hatinya. Ketaatannya tentu berderajat tinggi, karena ia cenderung tidak memamerkan kebajikannya. Tatkala bepergian bersama orang-orang yang tak mengenalnya, ia tetap menyamar dan tidak memanfaatkan kenyataan bahwa Rasul adalah leluhurnya.[31]

Zainal Abidin wafat tahun 94/712–713, dan dikuburkan di pemakaman Al-Baqi'. Ia hidup empat puluh tiga tahun setelah Husain meninggal, suatu periode yang cukup

---

28) Ibn Saad, V, hal. 216; Kasysyi, *Rijal*, hal. 155 dan seterusnya.

29) Ibn Saad, V, hal. 216

30) Untuk sumber Sunni, lihat Ibn Saad, V, hal. 216–22; Ibn Khallikan, III, hal. 266 dan seterusnya, Mubarrad, *Kamil*, I, hal. 260; II, hal. 138; III, hal. 120 dan seterusnya, Ibn Katsir, *Bidayah*, IX, hal. 103–15; Untuk sumber Syi'i lihat Ya'qubi, II, hal. 247; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 160; Kulaini, *Kafi*, I, *Kitab al-Hujjah* dan *passim*. Mufid, *Irsyad*, II, hal. 138–45; Amili, *A'yan*, IV, hal. 308–461

31) Mubarrad, *Kamil*, II, hal. 138

panjang untuk menegakkan diri sebagai *washi* sepeninggal ayahnya, dan untuk meninggalkan jejak kepribadiannya pada pengikut dan rekan-rekannya.

Menurut hadis-hadis Syi'i yang disepakati secara bulat, sebelum kematiannya Zainal Abidin menunjuk Muhammad al-Baqir, putra sulungnya, sebagai *washi* dan penerusnya.[32] Mungkin saja orang meragukan adanya kehendak eksplisit Husain bagi pengangkatan Zainal Abidin sebagai penggantinya, tapi kita seharusnya menerima hadis yang mengatakan bahwa Zainal Abidin sebelum wafat telah secara pasti dan eksplisit mencalonkan putranya Al-Baqir, setidak-tidaknya dalam lingkungan pengikutnya. Fakta yang mendukung kredibilitas hadis ini adalah, bahwa selama masa Zainal Abidin, mayoritas Syi'i meninggalkan garis Husainiyah, menyeberang kepada Ibn Hanafiyah dan kemudian menerima Imamah dari putranya, Abu Hasyim. Zainal Abidin menganggap hal ini sebagai perampasan hak, setelah melewati banyak kesulitan, ia berhasil menarik sekelompok pengikut berdasarkan azas penggantian legitimasi melalui Fathimah dalam garis Husain. Oleh sebab itu wajarlah jika ia mempercayakan anak tertuanya untuk meneruskan tugas berdasarkan alasan seperti yang telah ia tegakkan.

Dengan menyuarakan klaim bagi warisan Husain, dan dengan mengumpulkan jumlah pengikut di sekitarnya, Zainal Abidin hanya meletakkan fondasi kelompok legitimis Syi'i; tugas Muhammad Al-Baqir-lah yang mengembangkan azas-azas legitimasi dalam konsep penggantian. Beberapa sarjana[33] meragukan apakah benar Muhammad Al-Baqir memperoleh keberhasilan dalam masa hidupnya, atau bahkan apakah benar ia mengklaim Imamah bagi dirinya. Ada kemungkinan, banyak hadis yang dihubungkan dengan

32) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 354 dan seterusnya, Majlisi, *Bihar*, XI, hal. 100 dan seterusnya Qadhi Nu'man, *Syarh*, folio 32a

33) Montgomery Watt, *"Shi'ism under the Umayyads"*, hal. 168 dan seterusnya, Hodgson, dikutip di atas, hal. 1

Al-Baqir dalam konteks ini, dibuat oleh beberapa pengikutnya yang hidup lebih lama darinya. Namun, tak ada kriteria yang pasti untuk menerima atau menolak hadis-hadis ini. Kita harus, sepanjang keadaan mengizinkan, menerima hadis-hadis ini sebagaimana adanya dalam koleksi hadis Syi'i yang paling awal: *Al-Ushul al-Kafi.* Lagi pula, kesaksian Imam-Imam pengganti dari garis Husain, dan penolakan mereka sendiri terhadap banyak hadis yang dipalsukan oleh sebagian pengikut fanatik Ahlul bait, memberikan landasan lebih kuat bagi hadis-hadis yang masih bertahan.

Kendati Muhammad Al-Baqir mewarisi pengikut ayahnya, ia harus menghadapi lebih banyak problem serius daripada ayahnya. Zainal Abidin hanya perlu menangkis propaganda Mukhtar untuk Imamah Ibn Hanafiyah, yang dapat dengan mudah ia lakukan karena ia adalah keturunan Rasul dan sekaligus keturunan Ali. Tapi setelah kematian Zainal Abidin, banyak juga keturunan Fathimah yang entah didorong ambisi atau ketidakpuasan dengan gagasan Imamah yang semata hanya tuntutan spiritual, seperti yang dianut Zainal Abidin – mengajukan klaim mereka sendiri bagi warisan Rasul. Jadi, problema langsung yang dihadapi Al-Baqir bukan dari luar, melainkan dari lingkungan keluarga. Gerakan dari dua saingan paling potensial ini, yaitu Abdullah al-Mahd, yang berjuang untuk anaknya Muhammad An-Nafs Az-Zakiyah; dan saudara se ayah Al-Baqir, Zaid bin Ali Zainal Abidin, akan didiskusikan secara terperinci di bab berikut. Di sini, cukuplah kiranya menggaris bawahi secara sambil lalu bahwa kemampuan Zaid bin Ali Zainal Abidin menarik banyak Syi'i, merupakan tantangan serius terhadap Imamah Al-Baqir. Dalam persaingan ini, bagaimanapun, Al-Baqir dan pengikutnya dibayang-bayangi secara mencolok oleh Zaid, dan mendorongnya meningkatkan tekanan pada legitimisme dalam gerakan Syi'i. Jadi, berlawanan dengan klaim-klaim saudara se-ayahnya, Al-Baqir merujuk pada prinsip nominasi melalui "teks" *(nash)* yang eksplisit – azas legitimasi fundamental akan dibicarakan secara detail pada bab 11. Ia mengklaim bahwa

Zainal Abidin telah menunjuknya sebagai pengganti, di hadapan saudaranya, dan mempercayakan kepadanya suatu peti berisi gulungan naskah keagamaan yang rahasia dan senjata Rasul.[34] Sejumlah hadis dicatat oleh ahli hadis Syi'i[35], bahwa Al-Baqir menerangkan sifat dan fungsi seorang Imam, yang harus memiliki kualitas khusus, yang sampai kepadanya melalui *nash* dari Imam terdahulu. Dengan cara ini Al-Baqir memperkenalkan gagasan-gagasan tertentu yang kelak diulas sepenuhnya oleh anaknya, Ja'far Ash-Shadiq. Hadis-hadis Al-Baqir sangat menjelaskan bahwa ia berusaha menegakkan kedudukannya sebagai Imam, memaklumkan dirinya sebagai wakil Allah di bumi dan juru tafsir ilahiyah dari Ayat-Nya.

Kini, pertanyaan kita yang paling pokok adalah: sejauh mana Al-Baqir berhasil menegakkan azas legitimasi dalam konsep Imamah, dan apakah benar ia meraih sukses, mendapat kemuliaan relgius di masa hayatnya? Pengkajian cermat pada literatur biografis dari sumber Sunni dan Syi'i akan membantu kita menemukan jawabannya.

Dalam usaha ini, perlu dicatat, bahwa nama-nama pengikut Al-Baqir dengan biografi mereka secara lengkap yang ditulis oleh para penulis Imamiyah, tak pernah dipertikaikan oleh penyusun kamus biografi *(Kutub ar-Rijal)* Sunni. Bahkan, kapan saja penulis Sunni mencantumkan nama-nama pengikut para Imam, mereka langsung menyebutkan bahwa ia seorang *rafidhi,* atau *ghuli,* atau Syi'i. Selain kamus biografi, karya-karya heresiografi seperti yang ditulis Al-Baghdadi yang berjudul *Al-Farq bain al-Firaq, Al-Fashl*-nya Ibn Hazm dan *Al-Milal wa An-Nihal* karya Syahrastani, juga melukiskan nama-nama ini, seringkali, dengan sebutan menghina. Akhirnya, perlu diperhatikan, bahwa para penulis Imamiyah sendiri secara spesifik menyebutkan bahwa si fulan merubah afiliasinya, pada suatu saat,

34) Lihat referensi yang dinukil di catatan kaki nomor 32 di atas.

35) Lihat khusus Kulaini, *Kafi,* "Kitab al-Hujjah"

kepada Zaid atau An-Nafs Az-Zakiyah, apapun kasusnya. Selanjutnya, para penulis Zaidiyah dan sekte Isma'iliyah, yang menghasilkan sejumlah lumayan literatur keagamaan mereka sendiri, tidak mengakui penganut Al-Baqir sebagai golongan mereka. Sesungguhnya terdapat pergeseran yang cukup besar dari penuntut Alawiyah ke yang lain oleh beberapa orang, seperti Bayan bin Sim'an dan Al-Mughirah bin Sa'id al-Ijli, tapi disangkal keras oleh penulis Imamiyah. Bagaimanapun, seluruh fakta ini mendukung pandangan bahwa daftar pengikut Al-Baqir, yang akan kami ulas di sini, sebagai faksi legitimis. semata-mata fiksi belaka. Tak peduli seberapa jauh biografi orang-orang ini telah disentuh oleh para penulis Syi'ah (Imamiyah) dalam usaha memperlihatkan bahwa selama ini mereka (para Imam Husainiyah) mengaku dan bersikap sebagai Imam-Imam[36], tapi pastilah laporan-laporan ini berdasarkan beberapa kenyataan. Memang, Zainal Abidin, Al-Baqir dan Ja'far, secara politis tak penting, dan bahkan mengelak terlibat dalam setiap petualangan politik, tapi tak berarti bahwa mereka tidak mengklaim "fungsi" keagamaan secara ketat seperti Imam bagi mereka sendiri. Kenyataannya, kebijaksanaan tutup mulut itu justru menyebabkan mereka dibayang-bayangi oleh anggota keluarga lain yang aktif; dan pada waktu yang sama, dengan kebijaksanaan ini pula, dalam suatu perjalanan yang panjang mereka tampil tetap sebagai Imam dan muncul sebagai para pemimpin mayoritas kelompok Syi'ah yang diakui.

Tak syak lagi, segera sesudah kematian Zainal Abidin, perjuangan demi kepemimpinan dimulai antara Al-Baqir dan saudara se-ayahnya, Zaid. Banyak kalangan Syi'i lebih menyukai Zaid lantaran kebijaksanaan aktif dan sikap beraninya. Namun, dalam perjalanan waktu, Al-Baqir berhasil mengembalikan sebagian mereka yang telah menyeberang kepada Zaid, juga dalam menarik pengikut baru. Yang paling penting dari mereka adalah Zurarah bin A'ian, sau-

36) Montgomery Watt, dikutip di atas, hal. 166

dara Humran dan Hamzah bin Muhammad bin Abdullah ath-Thayyar. Zurarah khususnya merupakan tambahan yang sangat penting, karena ia menjadi teolog dan ahli hadis yang paling piawai di masanya dengan mempunyai murid yang banyak di Kufah.[37] Saudaranya, Humran, sebelumnya adalah sahabat Zainal Abidin, dan belakangan menjadi terkenal sebagai pendukung setia Al-Baqir.

Al-Baqir menjanjikannya surga serta memaklumatkan bahwa "Humran termasuk Syi'ah kita, di dunia dan di akhirat."[38] Hamzah bin ath-Thayyar, kendati beberapa lama menentang Al-Baqir, sesudah ragu antara berbagai penuntut akhirnya memilih mengikutinya.[39]

Selain Zurarah, pengikut Al-Baqir lainnya yang penting, yang menjadi perawi utama dalam fiqh Dua Belas Imam ketika mazhab Syi'i-nya kelak dirumuskan, adalah Ma'ruf bin Kharrabudz,[40] Abu Bashir al-Asadi,[41] Buraid bin Mu'awiyah,[42] Muhammad bin Muslim bin Riyah ath-Tha'ifi[43] dan Fudhail bin Yasar.[44] Tokoh terkemuka di antaranya adalah Muhammad bin Muslim bin Riyah, *maula* Kufah dari suku Tsaqif, dengan profesi sebagai tukang giling, dan ia juga dikenal sebagai Al-A'war (si mata satu). Dilukiskan sebagai "orang yang paling dipercaya dari seluruh manusia", ia sangat dikenal sebagai ahli hukum besar dalam lingkungan ahli hukum Kufah, dan rekan Ibn Abi Lailah, Abu Hanifah dan Syarik al-Qadhi. Ia tampak setaraf dengan Zurarah, karena saat itu Zurarah adalah seorang ahli hadis, teolog spekulatif, serta pemula aliran *kalam*

---

37) Kasysyi, *Rijal*, hal. 133 dan seterusnya.

38) *ibid.*, hal. 161, 176

39) *ibid.*, hal. 276, 347 dan seterusnya.

40) *ibid.*, hal. 211, 238. Lihat juga Ha'iri, *Muntahah al-Maqal* (Teheran, 1302 H) hal. 304–5

41) Kasysyi, *Rujal*, hal. 169, 238

42) *ibid.*, hal. 238

43) Kasysyi, *Rijal*, hal. 161, 238; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 243

44) Kasysyi, *Rijal*, hal. 213 dan seterusnya, Ha'iri, *Muntahah*, hal. 243; Najasyi, *Rijal*, hal. 219

Syi'i. Muhammad bin Muslim menggabungkan pengetahuan hadis dengan ilmu hukum praktis, dan terkenal dalam pemecahan masalah secara cepat dan tegas. Ia juga seorang *zahid* yang amat dikenal.

Di antara pengikut Al-Baqir ini, Abu Bashir Laits al-Bakhtari al-Muradi juga mempunyai nama harum dan reputasi sebagai *faqih* serta ahli hadis Syi'i yang besar. Abu Bashir, seorang *muala* Banu Asad, adalah sahabat dekat Al-Baqir dan kemudian Ja'far Ash-Shadiq. Dilaporkan, Ja'far pernah mengatakan bahwa Abu Bashir, Buraid, Zurarah dan Muhammad bin Muslim adalah "pasak kemah dunia", dan tanpa mereka hadis-hadis nubuwah akan hilang.[45] Mereka adalah para pendobrak tercepat, dan sahabat paling akrab para Imam. Figur menonjol lain adalah Abu Hamzah ats-Tsumali, yang menempati posisi tinggi di antara teman-teman sejawat Al-Baqir, darinya dapat dilacak banyak hadis berkecenderungan ekstrem, khususnya yang berhubungan dengan keajaiban.[46]

Al-Kumait bin Zaid al-Asadi,[47] penyair masyhur di zamannya, merupakan pendukung Al-Baqir lain yang besar dan penting. Ia membantu perjuangan sang Imam lebih dari pengikut lainnya melalui kehebatan puisinya. Pengabdiannya, yang menemukan ekspresi dalam kecakapannya bersyair, menjadikan nama dan kemasyhuran Al-Baqir meluas. Tapi koleksi syairnya, yang dipersembahkan bagi pemujaan *Ahlul Bait; "Al-Hasyimiyat"*, menyebabkannya menghadapi kesukaran serius. Perasaan anti-Alawiyah pangeran Irak, Yusuf bin Umar, menyeret karya ini ke hadapan Khalifah Abdul Malik.[48] Bagaimanapun, Kumait berkelit dari bahaya, dan dengan maksud menyenangkan sang Khalifah, ia bahkan menulis beberapa syair memuji Bani Umayyah.[49]

---

45) Kasysyi, *Rijal*, hal. 170; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 249–50
46) Kasysyi, *Rijal*, hal. 201 dan seterusnya, Ha'iri, *Muntahah*, hal. 73
47) Lihat *Aghani*, XVI, hal. 330 dan seterusnya, Jahis, *Bayan*, I, hal. 46
48) *Aghani*, XVI, hal. 333
49) Kasysyi, *Rijal*, hal. 206 dan seterusnya, *Aghani*, dikutip di atas

Namun, sang penyair tetap dipuja para pengikut garis Imam-Imam Husainiyah, dan Ja'far Ash-Shadiq berkata tentang dia: "Kumait tak berhenti ditolong oleh Ruh Suci."[50]

Walapun kota Bashrah secara umum anti-Syi'i, Al-Baqir berhasil mendapatkan beberapa pengikut di sana, seperti Muhammad bin Marwan al-Bashri[51] dan Malik bin A'-yan.[52] Di Makkah pun Al-Baqir memperoleh beberapa pengikut yang amat gigih.

Namun, popularitas gerakan Zaid bin Zainal Abidin membayang-bayangi usaha- Al-Baqir untuk menegakkan Imamah yang sah. Meskipun Al-Baqir membatasi dirinya hanya dengan menyerang teman dan pengikut Zaid, namun, bila ada kesempatan, ia tak ragu-ragu menentang hak-hak Zaid dengan amat tajam. Jadi, ketika Sa'id bin al-Manshur, salah seorang pemimpin Zaidiyah, menanyakannya: "Apa pendapatmu tentang *nabidz*, karena aku telah menyaksikan Zaid meminumnya?" Al-Baqir menjawab: "Aku tidak percaya Zaid meminumnya, tapi bila ia melakukannya, ia bukan Rasul atau washi Rasul tapi orang biasa dari keluarga Muhammad, yang kadang benar dan kadang dapat menyimpang."[53] Ini adalah penolakan terbuka Al-Baqir atau hak Imamah Zaid dan secara tak langsung mengesankan kedudukannya sendiri sebagai *washi Nubuwah.* Muhammad Al-Baqir adalah putra Fathimah, putri Al-Hasan,[54] dan karena itu, ia merupakan keturunan Rasul dan keturunan Ali dari dua pihak, ia memiliki keuntungan yang lebih besar atas Zaid, yang ibunya adalah seorang budak dari Sind,[55]. Tapi Al-Baqir tak pernah memperlihatkan kecenderungan apa pun untuk mengorganisir gerakan aktif, dan tetap dengan kebijaksanaan damai ayahnya. Di pihak

50) Kasysyi, *Rijal,* hal. 206 dan seterusnya.
51) Kasysyi, *Rijal,* hal. 214; Ha'iri, ***Muntahah***, hal. 293
52) Kasysyi, dikutip di atas; Ha'iri, dikutip di atas
53) Kasysyi, *Rijal,* hal. 232
54) Ibn Saad, V, hal. 211, 320, 325 dan seterusnya
55) Abul-Faraj, *Maqatil,* hal. 127; Ibn Sa'd, V, hal. 211, 325 dan seterusnya

lain, Zaid, teman sejawat Washil bin Atha', seorang Mu'tazilah, sangat terkesan dengan gagasan-gagasan Washil bin Atha', dan memaparkan tekanan pada prinsip *"amar bil ma'ruf wa-nahi anil munkar"*, jika perlu dengan kekuatan. Konon, ia percaya bahwa jika seorang Imam ingin diakui, ia harus mengklaim haknya dengan pedang dalam genggaman.[56] Al-Baqir dan Zaid bertengkar dalam hal ini, karena ketika Zaid menegaskan bahwa Imam harus bangkit menentang opresor, Al-Baqir menyatakan: "Jadi, engkau menolak bahwa ayahmu sendiri adalah seorang Imam, karena ia tak pernah menggugat isue itu?!"[57] Ketika Abu Bakr bin Muhammad al-Hadhrami dan saudaranya 'Alqamah, dua Syi'i Kufah, menanyakan Zaid apakah Ali seorang Imam sebelum ia mengambil jalan melalui pedang, ia menolak untuk menjawab pertanyaan itu, sehingga mereka membatalkan baiat mereka dan menyeberang kepada Al-Baqir.[58]

Adalah juga penting, masalah yang menyangkut hak-hak Abu Bakar dan Umar. Zaid sepakat dengan Mu'tazilah, yang percaya bahwa dua Khalifah pertama itu merupakan para Imam yang sah secara hukum, meskipun Ali adalah calon yang lebih disukai, dan ini membuat kesan yang mendalam terhadap para ahli hadis. Pada waktu bersamaan, ia menolak doktrin Mu'tazilah tentang "keadaan antara", tapi tidak keberatan dengan pendapat Washil, yakni dalam konflik antara "Ali dan seteru-seterunya" salah satu pihak pasti salah kendatipun Washil tak dapat memastikan yang mana.[59] Tetapi karena Zaid menganggap kebajikan Ali sedemikian tinggi, maka ia tak dapat menerima ide yang mengatakan bahwa Ali bukan berada di pihak yang benar.

Bagaimanapun, tekanan khusus Zaid pada penerimaan Khalifah Abu Bakar dan Umar serta popularitasnya,pendapat ini di kalangan kaum moderat, di satu sisi memper-

56) Syahrastani, *Milal*, I, hal. 154 dan seterusnya.
57) *ibid.*
58) Kasysyi, *Rijal*, hal. 416 dan seterusnya.
59) Syahrastani, *Milal*, I, hal. 49

lihatkan, bahwa persoalan Khilafah dua Khalifah pertama itu sudah dibahas secara serius di beberapa lingkungan Syi'i masa itu; dan di sisi lain, menunjuk keberhasilan Zaid dalam mengangkat pendirian ini dan menciptakan situasi yang sulit dan rumit bagi Al-Baqir. Zainal Abidin sendiri tak pernah berbicara menentang kedua Khalifah itu, tapi selama hidup Al-Baqir, beberapa kaum ekstemis yang berpihak kepadanya mulai mempersoalkan masalah ini di kalangan legitimis Syi'ah.

Al-Baqir berulang kali ditanyai pendapatnya tentang Abu Bakar dan Umar. Di hadapan umum ia tidak mengabaikan mereka, dan malah mengukuhkan bahwa mereka adalah para Khalifah.[60] Namun orang-orang Syi'i Kufah tertentu menegaskan, bahwa ia menolak dua Khalifah pertama tersebut dan menyembunyikan pendapat yang sebenarnya, dengan berpijak pada prinsip *taqiyah*.[61]. Propaganda ini, di pihak sebagian pengikut Al-Baqir Kufah, tak ragu lagi, membuatnya memperoleh simpati dari banyak kalangan ekstremis dan semi ekstremis. Di pihak lain, hal ini mencegah mereka yang menginginkan gerakan aktif dan lebih praktis untuk membawa Ahlul Bait pada tampuk kekuasaan, yang kecewa oleh kebijaksanaan tutup mulut Al-Baqir. Orang-orang moderat ini, karenanya cenderung berbaris di pihak Zaid,[62] dengan maksud menjamin keuntungan-keuntungan tertentu menjadi lebih empatik dalam menerima dua Khalifah pertama, sekaligus menolak azas *Taqiyah*. Al-Baqir sangat mendongkol dengan sikap orang Syi'i Kufah ini, dan berkata; "Bahkan bila kaum Butriyah membentuk satu barisan tempur dari Timur ke Barat, Allah

---

60) Ibn Katsir, *Bidayah*, IX, hal. 311; Dzahabi, *Tarikh*, IV, hal. 300; Ibn al-Jawzi, *Shifat ash-Shafwa*, II, hal. 61; Abu Nu'aim, *Hilyah*, III, 185

61) Hadis-hadis yang merujuk pada penyair Kumait mengutip Al-Baqir sebagai yang paling keras menolak Abu Bakar dan Umar; lihat Kasysyi, *Rijal*, hal. 205 dan seterusnya. Di sisi lain, Kumait tidak mengungkapkan dirinya secara terbuka menentang dua Khalifah pertama; lihat syair di *Hasyimiyah*, hal. 155

62) Nawbakhti, *Firaq*, hal. 52 dan seterusnya, Kasysyi, *Rijal*, hal. 229

tak akan memberi kejayaan pada dunia melalui mereka!"[63]

Di antara Syi'i Kufah ini adalah Al-Hakam bin 'Utaibah al-Kindi, salah seorang ahli hukum paling piawai di kotanya.[64] Ia menempatkan Ali bin Abi Thalib di atas Abu Bakar, namun demikian, tetap moderat dalam memihak Syi'i yang menjadikannya amat populer di antara pengikut Zaid. Sebagai hakim Kufah, ia berpengaruh kuat di kalangan rekan sewarganya, yang dengan demikian sangat membantu tujuan Zaid.[65] Dengan sendirinya Al-Baqir, yang merasa memiliki hak-hak yang lebih layak bagi Imamah ketimbang adiknya se-ayah, dan juga menolak sikap kompromi Zaid serta partisannya pada umumnya, mengomentari mereka dengan nada pahit. Ia mengungkapkan ketidaksenangannya dengan berkata: "Hakam bin 'Utaibah dan kawan-kawan Zaid yang lain menyesatkan banyak orang. Mereka mengatakan:"Kami beriman pada Tuhan dan Hari Kiamat, "tapi mereka bukanlah orang mukmin."[66] Pengganti Al-Baqir, Ja'far Ash-Shadiq, berpandangan sama, dan menuduh Hakam mengkafirkan Al-Baqir,[67] bahkan menamakan Zaidiyah: *an-Nushshab* (orang-orang ingkar), Pembenci Ali.[68]

Persoalan dua Khalifah pertama, pada tahap ini mengarahkan perhatian kita pada problem lain, yakni praktek keagamaan. Al-Baqir teguh pada hadis-hadis yang berasal dari Ali dan pendukungnya. Bagaimanapun juga, terdapat suatu ketidaksepakatan, bahkan di kalangan Ahlul Bait, karena Zaid cenderung menerima praktek *Ashhab al-Hadits* Kufah, terutama berdasarkan keputusan-keputusan Umar. Al-

---

63) Kasysyi, *Rijal*, hal. 232. Butriyah adalah orang-orang yang tidak menarik garis perbedaan antara pengklaim dari keluarga Ali, dan mendukung tiap pengklaim Alawiyyah yang berontak, dengan pedang di tangan.

64) Dzahabi, *Tarikh*, IV, hal. 242; Ibn Hajar, *Tahdzib*, II, hal. 434 dan seterusnya

65) Ibn 'Imad, *Syadzarat* I, hal. 151

66) Kasysyi, *Rijal*, hal. 209

67) Kasysyi, *Rijal*, hal. 209; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 263

68) Kasysyi, *Rijal*, hal. 209, 229

Baqir-lah yang mula-mula mendirikan mazhab Ahlul Bait. Kasysyi mencatat untuk kita hadis yang sangat penting:

"Sebelum Imamah Muhammad al-Baqir, Syi'i tidak tahu mana yang halal dan mana yang haram, kecuali apa yang mereka ketahui dari orang (lain); sampai saatnya Abu Ja'far (Al-Baqir) menjadi Imam, lalu mengajarkan dan menerangkan kepada mereka pengetahuan (hukum), sehingga mereka mulai mengajari orang lain yang justru sebelumnya mengajari mereka."[69]

Hadis ini jelas sekali menandakan bahwa sampai masa Al-Baqir, nyaris tak ada perbedaan-dalam praktek- hukum—antara Syi'i dan *Ashhab Al-Hadits* Madinah, Kufah dan tempat-tempat lain. Bahkan perbedaan yang terjadi kemudian dalam bidang cabang hukum *(furu')*, kenyataan hanyalah sedikit,[70] misalnya, Al-Baqir mutlak mengharamkan seluruh yang memabukkan, termasuk *nabidz* (minuman yang diragikan)[71], sedang ahli hukum Kufah membolehkan. Hal lainnya adalah *mut'ah* (perkawinan temporer). Dalam hal ini orang Syi'i dan ahli fiqh Kufah berbeda pendapat. Yang disebut pertama mengizinkannya berdasarkan riwayat Ali, sedang ahli fiqh Kufah mengharamkannya, dengan merujuk pada keputusan Umar.[72] Alasan mereka (Syi'i) adalah: Jika Umar dapat mencabut izin yang diberikan Rasul, maka Ali dapat mencabut keputusan Umar.

Alhasil, keterangan di atas tampak memperbesar kemungkinan bahwa Muhammad Al-Baqir mengklaim Imamah sebagai warisan ayahnya, dan bahwa kelompok kecil yang ditegakkan Zainal Abidin mulai berkembang – di bawah asuhannya – menjadi kelompok legitimis di dalam gerakan Syi'i. Jika kita menolak ini, maka kita harus menolak ba-

69) Kasysyi, *Rijal*, hal. 289

70) Schacht, *Origins*, hal. 262 dan seterusnya.

71) Kulaini, *Furu' al-Kafi*, II, hal. 193. Lihat juga Dzahabi, *Tadzkirat al-Huffaz*, I, hal. 160; Qadhi Nu'man, *Syarh al-Akhbar*, folio 36a

72) Schacht, *Origins*, hal. 266 dan seterusnya, Malik b. Anas, *Muwaththa'*, III, hal. 23; Murtadha b. Dai', *Tadzkirat al-'Awam*, hal. 270–271

nyak fakta sejarah yang sudah mapan – terutama tentang persaingan dan bahkan perbedaan pendapat antara dia dengan Zaid – yang dicatat oleh banyak sekali sumber. Bagaimanapun, tahun kematian sahabat-sahabat utama Al-Baqir menunjukkan bahwa, perkembangan yang menyokongnya ini terjadi pada akhir hidupnya, karena kebanyakan para pakar hadis dan hukum yang terkenal dari lingkungannya, hidup lebih lama, paling tidak satu dasawarsa sesudahnya.

Pada waktu kematian Al-Baqir, kelompok legitimist, meskipun jumlahnya masih sedikit, dapat ditemukan di pusat-pusat kota Hijaz dan Irak. Ia memiliki unsur-unsur pokok untuk pertumbuhannya di masa depan dalam disiplin yang kuat. Ia memiliki dasar teoritis yang baru dirumuskan sebagian dan belum menentu. Kendati ini tidak terpisahkan sepenuhnya dari ide-ide yang tengah bekerja menyerap *Madzhab Ashhab al-Hadits,* namun cukup mandiri untuk dianggap sebagai doktrin melalui statusnya sendiri. Berkat Zurarah dan para muridnya-lah maka lahir mazhab kalam dan embrio mazhab hukumnya. Akhirnya, di tangan Kumait-lah ia dapat menghasilkan literaturnya sendiri dan diketahui oleh publik secara luas.

Banyak yang telah dicatat tentang diri dan kualitas yang luar biasa dari Muhammad al-Baqir, yang kebanyakan ia peroleh dari ayahnya. Ia seorang yang sangat murah hati, tekun beribadah, pembawaannya tenang, tak pernah berpikir untuk mengatur pemberontakan demi menegaskan hak-haknya.[73] Bahkan ia berjuang secara mengesankan melalui pengetahuannya yang luas dalam hal agama, sehingga ia dipandang sebagai orang yang paling terpelajar di masanya. Karena pengetahuannya ini, menurut Ya'qubi, ia dijuluki Al-Baqir (orang yang membentangkan penge-

73) Ibn Saad, V, hal. 321; Kulaini, *Kafi*, hal. 299 dan seterusnya, Qadhi Nu'man, *Syarh al-Akhbar*, fol. 32a dan seterusnya, Amili, *A'yan*, IV, hal. 262 dan seterusnya, Ibn Khallikan, IV, hal. 176, Majlisi, *Bihar*, XI, hal. 100 dan seterusnya.

tahuan), yakni, ia meneliti dengan cermat dan melakukan pengujian yang mendalam.[74] Tapi, menurut Ibn Khallikan, ia menerima sebutan Al-Baqir, "si luas", karena pada dirinya terhimpun *(tabaqqar)* pengetahuan yang luas.[75] Banyak ahli fiqh yang tertarik oleh kemasyhuran pengetahuannya, mengunjunginya untuk mendiskusikan masalah hukum, di antaranya adalah: Muhammad bin Minkadir, Abu Hanifah an-Nu'man, Qatadah bin Di'amah, Abdullah bin Mu'ammar al-Laitsi dan "Si Kharijiyah" Nafi' bin Azraq.[76]

Tak ada ketentuan yang pasti, kapan Al-Baqir meninggal. Tahun paling awal yang disajikan adalah 113/731–732,[77] dan paling akhir 126/743–744.[78] Namun, yang paling dapat diterima, kiranya tahun 117/735, sebagaimana disebutkan oleh Ya'qubi.[79] Yang jelas, ia telah tiada ketika Zaid melakukan pemberontakan di Kufah, dan melihat kedudukan Ja'far Ash-Shadiq yang masih belum mantap, mestinya kematiannya belumlah lama.

Syahrastani mengatakan, bahwa sebagian pengikut Al-Baqir tidak percaya bahwa beliau sudah meninggal dan karenanya mengharapkan *raj'a* (kembalinya Imam).[80] Orang-orang ini tentu dahulunya pengikut Kaisaniyah yang setelah meninggalkan Abu Hasyim, mereka kemudian mengikatkan diri sebagai pengikut Al-Baqir. Bila laporan ini benar, maka hal ini merupakan suatu bukti lagi bahwa Al-Baqir dalam masa hidupnya diakui oleh sekelompok

---

74) Ya'qubi, II, hal. 320; Baihaqi. *Kitab al-Mahasin wa'l-Masawi,* III, hal. 298 dan seterusnya; Qadhi Nu'man, *Syarh al-Akhbar,* fol. 33a

75) Ibn Khallikan, IV, hal. 176

76) Qadhi Nu'man, dikutip di atas; Amili, *A'yan,* hal. 490 dan seterusnya, Majlisi, *Bihar,* XI, hal. 100 dan seterusnya, Kulaini, *Kafi,* hal. 299 dan seterusnya, Bahlanji, *Nur- al-Ibshar,* hal. 160 dan seterusnya.

77) Lihat Ibn Saad, V, hal. 324; Ibn Khallikan, IV, hal. 174; Abu'l-Mahasin, *Nujum,* I, hal. 273 dan seterusnya. Sumber terakhir di sini mengatakan ia wafat tahun 114 H.

78) Mas'udi, *Muruj,* III, hal. 219

79) Ya'qubi, II, hal. 320. Lihat juga Dzahabi, *Tarikh,* IV, hal. 300

80) Syahrastani, *Milal,* I, hal. 166

orang sebagai Imam mereka. Nawbakhti menyebut pengikutnya sebagai Al-Baqiriyah,[81] yang sepeninggalnya digantikan oleh Al-Ja'fariyah, yaitu putra dan pelanjutnya.[82] Namun gelar ini diberikan oleh heresiografer, yang tidak harus dilihat secara harfiah, sebagaimana mereka biasa mencantumkan para pengikut dari oknum-oknum tertentu, bukan sekte.

Muhammad Al-Baqir telah hidup sebagai Imam selama kira-kira sembilan belas tahun. Ia mewariskannya kepada putra dan penggantinya, Ja'far Ash-Shadiq, yang kini menarik perhatian kita.

***

81) *Firaq*, hal. 25

82) *Al-Ja'fariyah* jangan sampai disalah artikan dengan *Madzhab al-Ja'fari*, disajikan amat sering pada Syi'ah Imam Dua Belas sekarang ini.

BAB 10

IMAMAH JA'FAR ASH–SHADIQ

Imam keenam, Abu Abdillah, Ja'far, putra sulung Muhammad Al-Baqir, lahir di Madinah tahun 80/699–700 atau 83/703–704. [1] Dari pihak ayahnya, Ja'far tentu seorang Husainiyah keturunan Rasul, dan seperti ayahnya, ia punya hubungan kuat berganda dengan Ali, karena Muhammad Al-Baqir adalah seorang Alawi, dari pihak ayah maupun ibunya. [2]

Dari pihak ibunya, Ja'far adalah cicit Abu Bakar; [3] jadi dia merupakan orang pertama di antara angkatan Ahlul Bait yang berpadu dalam dirinya turunan dari Abu Bakar maupun Ali. Ibunya, Umm Farwah, adalah putri Al-Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar. [4] Qasim menikahi putri pamannya, Abdurrahman bin Abu Bakar; dengan demikian

---

1) Untuk tahun yang disebut pertama, lihat Ya'qubi, *Ta'rikh*, II, hal. 381; Ibn Khallikan, I, hal. 327; Ibn al-Jawzi, *Shafwah*, II, hal. 93; Amili, *A'yan*, IV, hal. 54; Muhammad b. Thalhah, *Mathalib al-Su'ul*, hal. 89. Untuk yang disebut kedua, lihat Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 219; Sa'ad al-Asy'ari, *Maqalat*, hal. 79; Kulaini, *Kafi*, hal. 193; Majlisi, *Tadzkirat al-Aimmah*, hal. 139. Sulit untuk memilih antara dua tahun ini, tapi yang pertama barangkali lebih benar, karena Ibn Khallikan dan lain-lain merekam kelahirannya dalam *'Amm al-Juhaf* (tahun banjir di Mekkah), yang menurut Thabari, II, hal. 1040, terjadi tahun 80/699-700.

2) Ibn Sa'ad, V, hal. 320; Ya'qubi, II, hal. 320; Qadhi Nu'man, *Syarh al-Akhbar*, MS. fol. 32a.

3) Ibn Khallikan, I, hal. 327; Qadhi Nu'man, dikutip di atas

4) Thabari, III, hal. 2509; Ya'qubi, II, hal. 381; Sa'ad al-Asy'ari, *Maqalat*, hal. 79; Ibn Khallikan, dikutip di atas; Kulaini, *Kafi*, hal. 194; Amili, *A'yan*, IV, hal. 452.

Farwah adalah cicit Abu Bakar dari pihak ayah maupun ibunya.

Empat belas tahun pertama dari hidupnya, Ja'far dibesarkan di bawah bimbingan kakeknya Zainal Abidin. Ia mengikuti Zainal Abidin dalam hal amal shaleh, kegemaran pada sujud dan shalat dalam waktu yang panjang, serta menjauhkan diri dari politik. Pada waktu yang sama, Ja'far mengetahui klaim kakeknya atas Imamah dan usaha-usahanya, meskipun hanya sekadarnya dan terbatas, untuk mengumpulkan beberapa pengikut teguh yang menentang imbauan merakyat Imamah Muhammad bin Hanafiyah, dan kemudian putranya, Abu Hasyim. Ja'far juga melihat respek yang diberikan oleh para pengacara terkenal, ulama Madinah serta ulama dari berbagai tempat.[5] Di rumah ibunya, Ja'far muda menyaksikan kakek dari pihak ibunya, Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar, yang dipandang orang-orang Madinah sebagai salah seorang ahli hadis dimasanya, yang paling terpelajar dan dihormati.[6]

Di luar keluarganya, masa kanak-kanak Ja'far berbarengan dengan tumbuh pesatnya minat di Madinah untuk mempelajari ilmu hadis dan penjelasan tentang ayat-ayat Quran. Pada masa remajanya, ia menyaksikan puncak kekuasaan Bani Umayyah, akhir pemantapan imperium administratif mereka – sesuatu periode damai dan berlimpahan – tapi nyaris tak ada gairah keagamaan, sebagaimana akan diulas nanti. Tampak, tidaklah mustahil bahwa latar belakang lingkungan semacam ini dalam kehidupan pemuda berusia empat belas akan mempengaruhi pikiran dan pribadinya, memberikan arah tertentu pada karyanya di masa yang akan datang.

Dengan kematian Zainal Abidin, Ja'far memasuki awal

5) Lihat Ibn Sa'ad, V, hal. 316; Ibn 'Imad, *Syadzarat*, I, hal. 104; Ya'qubi, III, hal. 46; Kasyasyi, *Rijal*, hal. 76 – 79; Abu Nu'aim, *Hilyah*, III, hal. 135.

6) Ibn Sa'ad, V, hal. 189 dst; Thabari, II, hal. 1183; Ibn 'Imad, *Syadzarat*, I, hal. 62.

masa dewasanya, dan menghabiskan dua puluh tiga tahun di bawah asuhan ayahnya, Muhammad Al-Baqir. Sepanjang tahun-tahun ini Ja'far tidak hanya menyaksikan usaha-usaha ayahnya untuk menegakkan dirinya sebagai Imam Ahlul Bait Rasul, melainkan sebagai putra tertua, ia ikut serta dalam aktivitas ini. Tatkala Al-Baqir berpulang ke rahmatullah, Ja'far berusia tiga puluh empat atau tiga puluh tujuh tahun, dan ia ditakdirkan hidup untuk periode paling sedikit dua puluh delapan tahun sebagai ketua Syi'i, mengikuti garis senioritas dari para Imam Husainiyah – suatu periode terpanjang ketimbang Imam Ahlul Bait manapun. [7]

Ketenaran Ja'far dalam pengetahun agama cukup besar, lebih besar daripada ayahnya atau Imam Dua Belas manapun, kecuali Ali bin Abi Thalib. Barangkali, rujukan historis yang awal, yang menampilkan Ja'far sebagai salah satu pribadi yang sangat dihormati dan dimuliakan di masanya, adalah pernyataan Ya'qubi bahwa sudah menjadi kelaziman bagi ulama yang menyampaikan sesuatu dari beliau, mengatakan: "Si Terpelajar memberitahu kita." [8] Bahkan, pakar hukum Madinah, Imam Malik bin Anas, diriwayatkan pernah berkata, bila mengutip hadis Ja'far: "Si *Tsiqah* (si jujur) Ja'far bin Muhammad sendiri mengatakan kepadaku bahwa . . . " [9] Pujian serupa untuk Ja'far dinisbahkan kepada Imam Abu Hanifah, [10] yang dilaporkan juga pernah menjadi muridnya. Syahrastani berkata tentang Ja'far: "Ilmunya sangat luas, menyangkut agama dan adab. Ia sangat menguasai filsafat, memperoleh kesalehan besar di dunia, dan sepenuhnya menjauhi hawa nafsu. Ia hidup di Madinah cukup lama untuk memberi manfaat yang besar pada aliran yang mengikutinya, dan memberikan kepada

---

7) Lihat Kulaini, *Kafi*, hal. 193. Imamahnya akan menjadi dua puluh delapan tahun lamanya berdasar pada tahun kelahiran 83/703–704; bila tahun 80/699–700 yang diterima, periodenya dalam Imamah akan menjadi tiga puluh satu tahun.

8) Ya'qubi, II, hal. 381

9) Qadhi Nu'man, *Syarh Al-Akhbar*, MS. fol. 42a.

10) *ibid.*, fol. 39a

teman-temannya kelebihannya dalam hal pengetahuan yang tersembunyi. Dari pihak ayahnya, ia dikaitkan dengan pohon *Nubuwah*, dan dari pihak ibunya dengan Abu Bakar." [11]

Imamah Ja'far Ash-Shadiq menghadapi periode paling rawan dalam sejarah Islam, baik di bidang politik maupun ajaran. Dan bersamaan dengan peristiwa-peristiwa yang melahirkan gerakan kekerasan, akibat-akibat alamiah dari berbagai kegiatan yang terpendam, dan usaha-usaha revolusioner yang tengah bekerja dan, di atas segalanya, kompromi antara *Ahl al-Hadits* dan Murji'ah dalam usaha mereka membakukan ajaran untuk mempersatukan umat Islam, atau *Jama'ah.*

Situasi yang kompleks ini justru memuluskan kemunculan Imamah Ja'far pada kedudukan yang terkemuka yang belum pernah didapat oleh Imamah ayah dan kakeknya. Jadi, hal yang penting untuk diselidiki adalah, bagaimana Imamah Ja'far memperoleh tempat begitu terkemuka – seperti yang diberitakan oleh sumber-sumber Syi'i dan Sunni – setelah diciutkan hingga ke jumlah yang tak berarti, akibat ditinggalkannya garis para Imam yang *quitist* (pasif) oleh mayoritas Syi'i, yang telah dibujuk untuk bergabung dengan faksi ekstremis dan revolusioner. Bagaimanapun, jawaban atas pertanyaan ini tak dapat ditemukan tanpa menguji serangkaian peristiwa dan akibat langsungnya – akibat yang terlihat dalam keberhasilan keluarga Bani Abbas, serta akhirnya, penyangkalan dan frustrasi terhadap cita-cita Syi'i. Sebagaimana yang diteliti oleh Moscat, setelah kesuksesan mereka. Bani Abbas bergandengan tangan dengan kaum Muslimin lain yang telah membantu mereka mendapatkan kekuasaan, dan menyudutkan Syi'i, ke dalam peranan oposisi. [12] Mustahil – dan bukan keinginan kita – untuk menyuruk ke detail seluruh peristiwa-peristiwa itu, yang memiliki konsekuensi jauh yang terjadi

11) Syahrastani, *Milal*, I, hal. 166

12) S. Moscati, *Per Una Storia De la'Antica Si'a*, RSO, 1955, h. 251

sebelum dan selama Imamah Ja'far. Dan seperti telah kita duga untuk sementara, keadaan-keadaan tersebut menimbulkan situasi yang serius, sehingga diperlukan kerangka yang luas dan penyelidikan yang mendalam.

Ketika pemerintahan otokritik Bani Umayyah dan cara hidup mereka yang tak menghargai wanita dan membuat frustrasi harapan-harapan Muslimin – terutama sesudah pembantaian di Karbala – banyak kaum Muslimin membayangkan ide mengenai Al-Mahdi, pemimpin yang langsung dibimbing oleh Tuhan. Walaupun penggunaan istilah Mahdi menjadi karakteristik utama Syi'i, istilah itu pun mempunyai imbauan hebat terhadap non-Syi'i. Yang pertama memproklamirkan diri sebagai Mahdi adalah putra ketiga Ali bernama Muhammad, [13] lahir dari wanita Hanafiyah.

Pembantaian Husain [14] – satu-satunya cucu Rasul yang masih hidup – di Karbala, penghancuran Ka'bah, penggempuran Madinah serta kemalangan yang ditimpakan pada Alawiyah Kufah, adalah alasan-alasan cukup untuk kebangkitan Mahdi, meskipun tuntutan balas bagi "darah Putra Rasul" merupakan jeritan utama. [15] Keragu-raguan putra Husain yang tertinggal, Zainal Abidin, untuk melibatkan diri dalam petualangan politik, menyebabkan simpatisan Ahlul Bait Kufah yang kecewa, mencari dukungan moral pada anggota keturunan Alawiyah mana saja. Pada mulanya, mungkin bukan kepribadian Muhammad bin Hanafiyah yang membuat orang Kufah terkesan, tapi agaknya kebutuhan dasar pada "boneka" yang atas namanya gerakan dapat dilancarkan. Sesungguhnya, bahkan Muhammad bin Hanafiyah selalu ragu mengklaim peran Mahdi bagi dirinya. [16]

Mukhtar sangat memahami situasi itu dan memanfaatkannya. Ia mengumpulkan Syi'i Kufah di rumahnya dan me-

13) B. Lewis, *The Origins of Isma'ilism*, hal. 25
14) Husain juga disebut "al-Mahdi, putra al-Mahdi", tapi hal ini, sampai sekarang tidak memiliki implikasi Mesianik. Lihat Thabari, II, hal. 546
15) Baladzuri, V, hal. 218; juga lihat Thabari, II. hal. 606 dst, 633
16) Lihat Ibn Sa'ad, V, hal. 94

maklumatkan: "Al-Mahdi Muhammad bin Ali, putra *Washi*, mengutus aku kepada kalian sebagai orang kepercayaan, duta, pendukung terpilihnya, serta sebagai komandannya. Ia memerintahkan aku memerangi mereka yang mendustakan Tuhan dan menuntut balas bagi darah keluarganya, orang-orang yang unggul."[17]

Menarik untuk dicatat, bahwa tekanan tidak ditujukan pada Muhammad ibn Hanafiyah, tapi pada "Mahdi" dan pada "putra *Washi*". Kenyataannya, Ibn Hanafiyah mungkin setuju terhadap usul Mukhtar, ketika yang disebut terakhir mengatakan: "Diam-mu adalah persetujuanmu." Tapi, ia mempertahankan sikap netralnya. Bagaimanapun, Mukhtar mungkin sekali memahami peri laku Ibn Hanafiyah, sebagaimana ia menafsirkannya di hadapan orang Kufah itu.

Propaganda Mukhtar untuk Mahdiisme ibn Hanafiyah, tidak memperoleh dukungan penuh dari mayoritas terbesar Syi'i, yang meliputi orang Arab dan sejumlah besar *mawali* Persia yang bermukim di Kufah, yang, sebagaimana telah kita bahas, jumlah mereka melampaui jumlah orang Arab. Para *mawali* ini, yang membentuk tulang punggung gerakan Mukthar, menamai diri mereka *Syi'ah al Mahdi* (Partai Al-Mahdi), *Syi'ah Al-Muhammad* (Partai Keluarga Muhammad), atau *Syi'ah al-Haqq* (Partai Kebenaran).[18] Konsekuensinya, muncul suatu sekte dengan statusnya sendiri, terorganisasi cukup rapi, aktif dan diperlengkapai dengan ide-ide dari berbagai sadapan, dengan nama Kaisaniyah – dinamai menurut julukan Mukhtar sendiri atau tokoh sangat kontroversial Abu 'Amrah Kaisan, *mawla*-nya Mukhtar.[19]

---

17) Baladzuri, dikutip di atas

18) Thabari, II, hal. 672 – 710; Baladzuri, V, hal. 253. Untuk gelar lain yang diberikan kepada mereka, lihtat Thabari, II, hal. 691; Baladzuri, dikutip di atas.

19) Untuk nama Kaysani ada beberapa usul, dan oknum Abu 'Amrah Kaysan juga telah menjadi problem historis yang besar. Untuk berbagai saran dan kemungkinan lihat Syahrastani, *Milal*, I, hal. 147; Baghdadi, *Farq*, hal. 26; Baladzuri, V, hal. 229; B. Lewis, *The Origins of Isma'ilism*, hal. 27

Kendatipun pemerintahan Mukhtar tak lama kemudian berakhir dengan terbunuhnya dia bersama mayoritas pengikutnya, Kaisanisme, yang diperkenalkan oleh pengikutnya ke berbagai propinsi, menjadi terlalu luas untuk dibersihkan. Para pengikut sekte ini, sebagian tinggal jauh sampai di Khurasan, terus mengakui Ibn Hanafiyah sebagai Imam-Mahdi mereka, dan memuja-mujanya hingga pada tingkat yang tak terkira lagi. Sesudah dia wafat tahun 81/700–701, [20] kaum ekstremis sekte itu percaya pada gaib-nya Imam *(ghaibah)* dan kembalinya Imam *(raj'a)*, sementara mayoritas menerima putra sulungnya, Abu Hasyim Abdullah, sebagai Imam baru yang diangkat langsung olehnya.[21] Kelompok pertama diwakili oleh tiga penyair terkenal, Abu Thufail 'Amir b. Wa'ilah, Kutsyayyir dan Sayyid al-Himyari [22] – yang terakhir ini belakangan menjadi pengikut Ja'far Ash-Shadiq.

Kasysyi merekam suatu kisah menarik tentang dua orang pengiring Ja'far Ash-Shadiq, Ash-Sharraj dan Hammad bin Isa, yang terkenal percaya bahwa Muhammad bin Hanafiyah masih hidup. Ja'far mencela mereka dan mengatakan bahwa Ibn Hanafiyah terlihat dikuburkan, dan harta bendanya dibagi-bagikan, serta jandanya telah kawin lagi. [23] Namun, ajaran tentang raj'a (kembalinya Imam), sejak saat itu menjadi salah satu karakteristik utama bagi kebanyakan cabang Syi'i.

Harapan-harapan mesianik Kaisaniyah, bagaimanapun, mempengaruhi sejumlah besar kaum Muslimin, Syi'i maupun non-Syi'i. Sesungguhnya Mahdiisme menjadi sarana yang lumrah untuk mengekspresikan perasaan umum epos masa itu, dan digunakan sebagai alat yang efektif untuk

---

20) Ibn Sa'ad, V, hal. 115

21. Ibn Khaldun, *'Ibar*, III, hal. 172. Jadi Abu Hasyim dikenal sebagai kepala oficial dari cabang Syi'ah ini; lihat De Goeje, *Ansab* Al-Baladzuri, ZDMG, 1884, hal. 394.

22) Lihat syair Kutsayyir dalam *Aghani*, IX, hal. 14, dan eulogi Ibn Hanafiyah oleh Al-Sayyid al-Himyari dalam *Aghani*, VII, hal. 227.

23) Kasysyi, *Rijal*, hal. 314

petualangan politik.

Terdapat ketidakpuasan yang luas, baik yang bersifat politik maupun sosial, yang mempunyai banyak sebab. Orang Arab Irak menentang hegemoni orang Syiria, *mawali* non-Arab menentang perlakuan sewenang-wenang yang ditimpakan kepada mereka oleh penguasa Arab, serta meningkatnya jumlah orang Arab yang berhak atas jaminan uang, tentu turut menambah beban yang dikenakan pada rakyat dan warga yang ditaklukkan. Karena meluasnya kehadiran agama di tiap lapangan kehidupan, maka gejolak sosial dan oposisi terhadap rezim yang ada, diekspresikan dalam ungkapan-ungkapan keagamaan. Keresahan umum tidak diarahkan melawan hukum religius pemerintahan Islam.[24] Hukum-hukum yang dikandung Quran dan *Sunnah* (Kalimat Allah dan teladan Rasul di bawah ilham ilahi), tak mungkin keliru. Penguasa yang menerapkan hukum tersebut, dan yang tugasnya memelihara dan mengatur keadilan, bertanggung jawab terhadap penjungkirbalikan pengabaian firman-firman Allah dan sunnah Rasul. Dengan demikian, harapan untuk pembebasan dan perubahan sistem politik dan sosial, tidak berarti penghapusan dasar hukum yang ada dan harus mengenalkan hukum lain, melainkan penerapan yang tulus atas perintah-perintah ilahi.[25]

Jadi, propaganda anti Bani Umayyah, menemukan wujudnya, terutama – dan mungkin secara spontan – dalam ungkapan-ungkapan religius. "Perhatian utama Bani Umayyah," seperti kata Schacht, "bukan pada agama dan hukum agama, melainkan administrasi politik; dalam hal ini mereka menampilkan administrasi yang teratur, terpusat, dan mengarah kepada kecenderungan birokratis yang tertib. Mereka tertarik pada persoalan kebijaksanan religius dan teologi sepanjang hal ini membawa kepada loyalitas mereka."[26] Dalam hal ini, dapat ditambahkan observasi lain.

24) W. Ivanow, *Early Shi'ite Movement*, JBBRAS, 1939, hal. 3
25) *ibid.*
26) Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, hal. 23

Dekatnya masa pemerintahan Bani Umayyah dengan masa Muhammad serta para Khalifah *Rasyidun*, dan perbedaan besar antara cara hidup mereka, menjadikan Muslimin menonton dengan terkejut dan prihatin pada kehidupan pribadi, perangai dan perilaku orang-orang Bani Umayyah yang gemar kepada anggur dan penyanyi-penyanyi wanita. Dengan tekanan pada ketidaksalehan dan ketidaksucian mereka, Bani Umayyah dipandang sebagai perampas, yang mencabut hak-hak keluarga Rasul dan menimpakan kebatilan yang tak ada duanya kepada mereka.[27] Penggoncangan Madinah dan pembakaran Ka'bah, juga merupakan noda hitam dalam daftar kebobrokan dinasti itu.[28]

Kenyataan-kenyataan tersebut memaksa kaum Muslimin mengutuk Bani Umayyah dan melukiskan pemerintahan itu sebagai tirani *(dlulm)*, dan pada saat yang sama, menawarkan pembebasan kepada masyarakat. Kemenangan keadilan, yang difahami sebagai kemenangan iman atas kefasikan, hanya dapat diraih dengan jaminan ilahi dan di bawah pemimpin yang dituntun Tuhan. Dengan demikian, wajarlah apabila mayoritas percaya bahwa, pemimpin ini, Al-Mahdi, haruslah orang dari keturunan Rasul, atau paling tidak anggota keluarganya, *Ahl al-Bait*. Pada saat bersaman, harus dicatat secara khusus bahwa gagasan mesianik (mahdiisme) tidak bermakna sikap pasif semata dalam menunggu pembebasan atau bimbingan spiritual – suatu kebijaksanaan yang dianut secara lain oleh para legitimis garis para Imam: Ja'far dan para pendahulunya. Konsep *Jihad*, yang mengharuskan tiap Mukmin merelakan hidup dan hartanya di jalan agama, tak membenarkan sikap pasif demikian itu.

Alawiy pertama dari garis Husainiyah yang bangkit menentang tirani Bani Umayyah adalah Zaid, anak kedua Zainal Abidin. Ketika putra sulungnya Al-Baqir, yang men-

---

27) Mubarrad, *Kamil*, I, hal. 710

28) Jahiz, *Rasa'il*, "Kitab Fadhl Bani Hasyim", hal. 99; *"Risalah fi Bani Umayyah"*, hal. 66. Juga lihat ulasan mengenai ayat Qur'an xvii, 50 dalam karya *tafsir*.

jadi legitimasi Imam Ahlul Bait, mengikuti sepenuhnya kebijaksanaan tutup mulut ayahnya dan membatasi dirinya hanya pada klaim kepemimpinan religius, Zaid mengumumkan prinsipnya, yakni menegakkan kebenaran dan mencegah kemungkaran, bila perlu dengan kekerasan. Zaid berkata,bahwa, bila seorang Imam hendak diakui, ia harus menuntut haknya dengan pedang di tangan. Kenyataannya, itu suatu ekspresi perasaan yang mendalam, tidak hanya di kalangan Syi'i Kufah, tapi juga mayoritas orang Madinah, yang sangat difahami Zaid. Banyak dari pengikut Zainal Abidin meninggalkan Al-Baqir dan menyeberang kepada Zaid. Jumlah mereka masih ditambah lagi dengan sejumlah cukup banyak Syi'i yang sebelumnya mengakui Imamah Ibn Hanafiyah dan Abu Hisyam. Tapi pandangan moderat pengikut Zaid tak dapat didamaikan dengan doktrin kaum ekstremis Kaisaniyah. Pada waktu yang sama, Zaid, dengan menempel pada Washil bin Afha' dan doktrin-doktrinnya, memperoleh dukungan penuh dari Mu'tazilah, dan penerimaannya akan legitimasi dua Khalifah pertama, membuat dia memperoleh simpati dari kelompok ahli hadis. Perpaduan ini mengungkapkan dua hal penting. Pertama, Zaid, dan pengikut dekatnya menolak ide yang melingkupi kelompok Syi'i lain. Zaid dan pengikutnya tak dapat menerima prinsip tinggal diam dan ke-Imam-an gaib, seperti Al-Baqir dan al-Hanafiyah. Imam, di mata mereka, meskipun harus dari keturunan Ali dan Fathimah, namun tak dapat menuntut baiat kecuali ia menegaskan Imamahnya secara umum. Kedua, Zaid sadar bahwa supaya dapat mencalonkan diri untuk Khilafah, ia harus memiliki dukungan dari kaum Muslimin, oleh karena itu ia harus menerima opini masyarakat Islam pada waktu itu.

Ia wujudkan sikap ini dengan memaklumkan penerimaannya terhadap Abu Bakar dan Umar sebagai Khalifah yang sah secara hukum. Pada saat yang sama, ia mempertahankan kepercayaan Syi'i bahwa Ali lebih utama *(afdhal)*; tapi ia menyetujui "Imamah yang lemah" *(mafdhul)*, yakni Abu Bakar dan Umar, sebagai dibenarkan demi menjamin kepen-

tingan-kepentingan tertentu yang sifatnya sementara.[29]

Sesudah kematian Al-Baqir, Ja'far menjaga kebijaksanaan ayahnya terhadap Zaid dan gerakannya, serta tetap tinggal sebagai pengamat yang pasif. Sebagai paman Ja'far, Zaid memiliki kedudukan superior, dan Ja'far tidak berani menafikan keunggulannya di depan umum. Namun, ini tidak berarti bahwa Ja'far tidak mempunyai grup dekat yang merupakan pengikutnya yang ia dapatkan dari ayahnya, dan yang melawan pendangan Zaid. Lagi pula, konsesi yang diberikan kepada non-Syi'i oleh Zaid, khususnya tekanannya pada hak dua Khalifah pertama, menimbulkan keberatan, dan akhirnya menyebabkan banyak Syi'i yang teguh meninggalkannya. Mereka mencabut kembali sumpah mereka dan memindahkan baiat mereka kepada Ja'far.[30]

Menurut satu hadis, Zaid berkata kepada para pembelot itu: "Kalian telah meninggalkan aku *(rafadhtumuuni),*" dan para Syi'i yang teguh sejak itu disebut *Rafidhah.*[31] Sebuah partai dari Syi'i Kufah berangkat ke Madinah dan melaporkan kepada Ja'far tentang ide-ide dan aktivitas Zaid. Untuk memelihara rasa hormat terhadap pamannya, Ja'far hanya berkata: "Zaid merupakan yang terbaik dari kita dan guru kita."[32]

Pemberontakan Zaid terjadi pada bulan Shafar 122/ Desember 740 dan tak berhasil. Ia sendiri dibunuh, dan banyak pengikutnya dibantai.[33] Khalifah Hisyam lantas memerintahkan agar seluruh keluarga Abi Thalib, terutama pemukanya, harus menjauhkan diri dari pemberontakan dan mengutuk pemimpinnya.[34] Di antara mereka adalah Abdullah bin Mu'awiyah dan Abdullah al-Mahdh,[35] tapi nama

29) Lihat Montgomery watt, *Shi 'ism Under the Ummayyads,* JRAS, 1960, hal. 169 dst
30) Thabari, II, hal. 1700
31) Thabari, dikutip di atas. Untuk penggunaan dan makna kata *Rifidzi,* lihat Montgomery Watt, *The Rafidites,* Oriens, XVI (1963), hal. 116
32) Thabari, dikutip di atas
33) Thabari, II, hal. 1709; Abu Faraj, *Maqatil,* hal. 140 dst
34) Jahiz, *Bayan,* 1, hal. 311 – 312
35) *ibid.*

Ja'far Ash-Shadiq tak dicantumkan sama sekali. Ini menunjukkan bahwa Ja'far mestinya telah memperlihatkan dirinya "lain dari pada yang lain", dan secara katagoris menentang gerakan aktif anggota keluarga. Ini juga mengingatkan masa kakek Ja'far, Zainal Abidin, dalam pemerintahan Yazid. Sesudah membasmi pemberontakan orang Madinah, seluruh Banu Hasyim dipaksa memberi baiat dan memaklumatkan diri mereka sebagai budak-budak sang Kahalifah, sementara Zainal Abidin dikecualikan. [36] Kini Ja'far dikecualikan dalam situasi yang serupa, yang menandakan kesinambungan kebijaksanaan yang sama dalam garis para pemegang legitimasi.

Putra Zaid, Yahya, meneruskan kegiatan ayahnya, dan berupaya mencapai Khurasan dengan maksud mendapatkan simpati Syi'i Kufah, yang darinya Al-Hajjaj dan para pangeran Bani Umayyah Irak yang lain telah mengasingkan diri dan pindah ke propinsi yang jauh itu. Tapi di tahun 125/743, setelah usaha tiga tahun yang sia-sia, Yahya menemui nasib yang sama dengan ayahnya. [37] Gerakan Zaid, sesungguhnya tak dapat menawan hati kelompok aktivitas karena ia tidak mengklaim sebagai Mahdi – suatu gagasan yang telah menjadi sangat akrab dengan massa Syi'i. Lagi pula, kebijaksanaan moderatnya, pada akhirnya membuat ia tak memperoleh dukungan populer dari Syi'i. Namun pemberontakannya meninggalkan goresan yang sangat dalam atau perkembangan keseluruhan gerakan Syi'i. Banyak kaum terpelajar Kufah, di antaranya adalah para pakar hukum, yakni Abu Hanifah an-Nu'man dan Sufyan Ats–Tsauri; pakar hadis Al-'Amasy, qadhi dari Mada'in, Hilal bin Hubab, dan lain-lain, juga para pemimpin lain dari berbagai kota, mendukung atau setidak-tidaknya bersimpati dengan perjuangannya.[38]

Meskipun gerakan Zaid berakhir dengan kegagalan,

---

36) Mubarrad, *Kamil* I, hal. 260

37) Lihat Thabari, II, hal. 1774; Abu Faradj, *Maqatil*, hal. 152 dst

38) Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 145 dst

namun telah melicinkan jalan bagi para penuntut lain, dan memberikan dasar yang mantap untuk suatu pemberontakan yang lebih efektif. Kematian dirinya dan putranya, yang menciptakan kevakuman kepemimpinan yang aktif, meningkatkan prospek dua kerabat mereka yang mulai saat itu bersaing: Ja'far Ash-Shadiq dan Muhammad An-Nafs Az-Zakiyah. Sementara yang disebut pertama teguh pada kebijksanaan tutup mulut ayah dan kakeknya, ia tidak tertarik untuk ikut berlomba untuk kepemimpinan melalui suatu gerakan aktif dengan berpolitik praktis.

Di sini kita harus menggarisbawahi, bahwa keseluruhan Syi'isme pada jenjang ini terbagi ke dalam tiga kelompok doktrinal. Pertama, grup-grup ekstremis dan mesianik yang bersumber pada Kaisaniyah; kedua, grup moderat yang timbul dari ajaran Zaid dan didukung oleh Mu'tazilah serta ahli hadis Madinah dan Kufah; dan akhirnya, grup ketiga di bawah pengaruh pribadi Ja'far Ash-Shadiq, yang secara diam-diam telah mengajukan dan mengekspresikan pandangan dan teorinya tentang Imamah dan fungsinya, yang bukan pretensi Mesianik atau moderasi damai Zaidiyah, seperti yang akan kita lihat nanti.

Jadi, tinggal Muhammad An-Nafs Az-Zakiyah, dari Ahlul Bait Rasul, yang dapat menarik Zaidiyah dan Mu'tazilah pro-Syi'i serta sejumlah ekstremis lantaran klaim-klaim Mesianiknya. Walaupun pemberontakan aktual An-Nafs Az-Zakiyah terjadi lama sesudah itu, dalam rentetan peristiwa, patutlah dicatat bahwa gerakan mesianiknya sesungguhnya berasal dari butir ini.

Muhammad An-Nafs Az-Zakiyah sejak masa kanak-kanaknya disiapkan untuk peran Mahdi, oleh ayahnya yang bernama Abdullah bin Hasan al-Mutsannah bin al-Hasan bin Ali bin Abi Thalib, yang dikenal sebagai Al-Mahdh. Cucu Hasan bin Ali bin Abi Thalib, Muhammad bin Abdullah, dikenal sebagai salah seorang yang paling bajik di zamannya, di samping pengetahuan agamanya yang dalam

serta kehebatannya dalam berpidato.[39] Tatkala ia mencapai usia dewasa, Abdullah berusaha mengangkat-angkat suratan takdir anaknya yang diharapkan. Suatu hadis Rasul berdasar riwayat Abdullah bin Mas'ud disebarluaskan, yang isinya antara lain mengatakan bahwa Rasul pernah berkata: *"Bahkan sekalipun umur dunia hanya tinggal sehari lagi, Allah akan menangguhkan hingga Dia mengutus seseorang dari Ahlul Baitku, yang namanya sama dengan namaku, dan nama ayahnya sama dengan nama ayahku. Ia akan mengisi dunia dengan persamaan dan keadilan, persis seperti keadaan, di mana dunia kini dipenuhi dengan tirani dan depresi."* [40]

Karena hadis ini dapat pula dinisbahkan kepada Muhammad al-Mahdi, putra Manshur, [41] maka dikemukakanlah hadis lain untuk memastikan peranan sang Mesiah itu terletak pada An-Nafs Az-Zakiyah, yakni berdasar riwayat Umm Salamah, yang melaporkan: "Aku dengar Rasulullah berkata: *'Al-Mahdi akan berasal dari keturunan Fathimah."* [42]

Pencalonan An-Nafs Az-Zakiyah untuk posisi Mahdi tidak hanya didukung oleh kerabat dekatnya, tapi juga oleh ekstremis Al-Mughirah bin Sa'id al 'Ijli. [43] Ia mempunyai reputasi sebagai ekstremis Syi'i, dan Ja'far Ash-Shadiq berulang-ulang memperingatkan para pengikutnya untuk itdak menerima hadis-hadis Mughirah. [44]

Bahkan setelah Al-Mughirah dihukum mati, pengikutnya tetap setia kepada An-Nafs Az-Zakiyah. [45] Selain itu, sejumlah ahli hadis moderat serta Mù tàzili, dipimpin oleh Amr bin Ubaid dan Washil bin Atha', [46] mengakui Alawiy

---

39) Lihat Jahiz, *Bayan*, I, hal. 353; Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 233 dst
40) Abu Daud, *Sunan*, II, hal. 135
41) Lihat *Aghani*, XII, hal. 85
42) Abu Daud, *Sunan*, II, hal. 135; Ibn Maja, *Sunan*, II, hal. 269
43) Sa'ad al-Asy'ari, *Maqalat*, hal. 74, ; Nawbakhti, *Firaq*, hal. 59
44) Sa'ad al-Asy'ari, *Maqalat*, ha. 77; Nawbakhti, *Firaq*, hal. 43
45) Nawbakhti, *Firaq*, hal. 52; Baghdadi, *Farq.*, hal. 36 dst; Sa'ad al Asy'ari, *Maqalat*, hal. 74
46) Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 209 dst, 292 dst

muda itu sebagai orang paling cocok untuk mengambil tempat yang dikosongkan Zaid dan Yahya. [47]

Setelah Al-Walid bin Yazid mati, bagaimanapun, ketika dinasti Umayyah tampak tak padu lagi, dan pemberontakan Abdullah bin Mu'awiyah telah memperoleh sukses tertentu di Khurasan, Abdullah al-Mahdh, bersama partisan lain pihak Alawiyah, memutuskan untuk bertindak. [48] Pada waktu menunaikan haji ke Mekkah, Abdullah al-Mahdh mengundang kerabatnya dan pengikutnya untuk membaiat putranya. Hal ini dilakukan pertama kali di Masjidil Haram, Mekkah, dan kemudian di Al-Abwah, dekat Madinah. [49] Menurut Abul Faraj, [50] diantara yang mengambil sumpah adalah tiga Abbasiyah bersaudara: Ibrahim al-Imam, Abul-Abbas As-Saffah dan Abu Ja'far Al-Manshur (bin Muhammad bin Ali bin Abdullah bin Abbas), serta anggota lain dari keluarga Abbasiyah. Tak ada penegasan mengenai laporan ini bahwa seluruh nama tersebut mengambil bagian dalam upacara di Al-Abwah. Hanya Abu Ja'far Al-Manshur yang dicatat oleh sejarawan lain. [51] Laporan yang terakhir ini kiranya dapat diterima, karena Al-Manshur, di masa mudanya merupakan seorang Mu'tazilah, [52] dan sahabat Amir bin Ubaid, [53] yang boleh jadi membujuknya agar membaiat An-Nafs Az-Zakiyah. Satu-satunya oposisi dari Hasyimiyah terhadap An-Nafs Az-Zakiyah di Al-Abwah, dilaporkan berasal dari pihak Ja'far Ash-Shadiq, [54] sebab ia menganggap dirinya sebagai satu-satunya orang

---

47) *ibid.*

48) Thabari, III, hal. 143 dst; Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 206, 253

49) Thabari, III, hal. 52; Abul-Faraj, *Maqatil*, ha. 209, 256. Untuk Al-Abwah, lihat Yaqut, *Mujam al-Buldan*. I, hal. 79. Menurut laporan lain, bai'at ini dilakukan di Suwaiqah; lihat Abu'l-Faraj, *Maqatil*, hal. 293 dst; art. EI[1] "Muhammad bin Abdullah".

50) Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 208, 253, 178

51) Lihat, misalnya, Thabari, III, hal. 152

52. Thabari, III, hal. 143, 152; art. EI[1] "Muhammad bin Abdullah"

53) Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 209

54) Abul-Faraj, Maqatil, hal. 207. dst, 254 dst; art. EI[1] "Muhammad bin Abdullah"

yang berhak untuk kedudukan Imamah, dan menentang tiap organisasi militer.

Alhasil, meskipun An-Nafs az-Zakiyah sangat populer, ia ataupun ayahnya tidak bertindak dengan kekuatan yang cukup, dan mereka membolehkan Abbasiyah untuk mengambil inisiatif. Keduanya, sang ayah dan sang anak, tidak lain dari penonton pasif terhadap keruntuhan dan kejatuhan besar dinasti Bani Umayyah. Sesungguhnya, seluruh unsur yang perlu untuk tegaknya suatu revolusi yang sukses, sudah tersedia, tinggal lagi soal gebrakan dan aksi. Siapa yang dapat menyerang lebih dulu, dialah yang akan memetik buahnya.

Ide-ide seperti, siapa yang patut dan tidak patut dianggap sebagai Ahlul Bait, tidak diragukan lagi, sangat rancu pada waktu ini. Tiap penuntut dari keluarga Ali, pendukung serta pengikut mereka, menyebarkan berbagai teori untuk membenarkan klaim mereka sendiri. Satu kelompok Syi'i yakin bahwa sesudah Ali hanya melalui putranya yang dari Fathimah-lah yang memiliki hak terhadap warisan Rasul sebagai "keluarga Rasul". Dan dalam hal ini,sejak Husain menggantikan Hasan sesuai keinginan Hasan sendiri, seluruh hak dipindahkan kepada Husain dan keturunannya dengan mengeluarkan cabang Hasaniyah. Grup ini, yang kita sebutkan sebagai kelompok legitimist Syi'ah, kendati ia tak pernah berhenti berupaya agar eksistensinya terasa,telah diciutkan hingga menjadi minoritas kecil pada waktu ini, setelah gerakan Tawwabun. Yang lain percaya bahwa, tiap keturunan Ali dan Fathimah, apakah dari garis Husain atau Hasan, berhak atas kepemimpinan umat. Dalam kelompok ini tampil pengikut Zaid dan An-Nafs Az-Zakiyah. Grup ketiga dan besar dari Syi'ah dalam periode transisi ini adalah Kaisaniyah, yang berpendapat bahwa ahlul Bait adalah termasuk juga keturunan Ali dari isteri yang lain, khususnya Muhammad ibn Hanafiyah dan putranya, Abu Hasyim. Perbedaan ini difahami dan dihormati secara luas oleh orang-orang yang berpikiran teoritis dan hukum di Madinah dan Kufah. Massa yang sudah diliputi kebencian, keresahan, dan perasa-

an tertekan oleh aristokrasi Umayyah, siap mengerumuni siapa saja dari anggota keluarga Abi Thalib, yang dapat membebaskan mereka dari penderitaan.

Dirundung perasaan demikian,mayoritas warga Kufah, khususnya dari lapisan bawah, bersiap memasuki gerakan anti Bani Umayyah, yang mana saja. Demikianlah, dukungan diberikan kepada klaim-klaim meragukan dari Abdullah bin Mu'awiyah, [55] cicit kakak Ali, Ja'far bin Abi Thalib. Thabari menyebutkan, bahwa mayoritas pendukungnya terdiri dari budak-budak dan orang awam Kufah dan orang dusun Sawad. [56] Setelah pemberontakan yang gagal di Kufah, Ibn Mu'awiyah berupaya mencapai Persia dan mengontrol kawasan luas di sana hingga ia dibunuh, mungkin oleh Abu Muslim. [57] Laporan ini dapat diterima, yakni bahwa Ibn Mu'awiyah mendapatkan keberhasilan di Persia dengan menghubungkan dirinya dengan Kaisaniyah, melalui klaim bahwa ia adalah utusan Abu Hasyim. Propaganda Ibn Mua'awiyah di Khurasan, menjadikan tugas seorang pemimpin yang lebih bersemangat, untuk mengorganisasikan pemberontakan yang berhasil menjadi lebih mudah.

Sesudah seluruh pergerakan dan pemberontakan yang mendahului, kini tiba waktunya untuk kebangkitan yang berhasil, yang sesungguhnya bukan untuk Alawiyah, melainkan untuk Abbasiyah, yang selama beberapa waktu mengadakan makar di belakang layar dan menunggu-nunggu kesempatan. Ali bin Abdullah bin Abbas bin Abdul Muththalib, merupakan orang pertama dari keluarga Abbasiyah yang menumpuk ambisi politik, tapi tak satupun yang nyata mendukungnya dari segi hukum. Kakeknya, Al-Abbas, paman Rasul, tak pernah mengklaim khilafah bagi dirinya.[58]

---

55) Lihat ***Aghani***, XII, hal. 213 dst; Thabari, II, hal. 1879, 1881; Montgomery Watt, *Shi 'ism Under the Umayyads*, hal. 170

56) Thabari, II, hal. 1881, 1883, 1887

57) Lihat Montgomery Watt, *Shi 'ism Under the Umayyads*, hal. 170

58) Lihat Mongtgomery Watt, art. EI^2 " 'Abbas b. 'Abd al-Muththalib"

Lagi pula ia merupakan orang yang belakangan memeluk Islam. Dan kebijaksanaan oportunistiknya telah menodai reputasinya di kalangan kaum Muslimin. Abdullah bin Abbas pun, meskipun terkenal dengan pengetahuannya, tidak memiliki aspirasi politik dan selalu menjagoi pihak Ali bin Abi Thalib.[59] Ia adalah gubernur Ali di Bashrah dan wakil pribadinya yang mendampingi si penengah, Abu Musa Al-Asy'ari.[60] Boleh jadi, bahwa Ali bin Abdullah yang mengilhaminya dengan hak-hak tertentu berdasar adat kesukuan lama. Masyarakat Sayyid penduduk Mekkah, meliputi seluruh keturunan Abdul Muththalib, dan oleh sebab itu, dari segi legitimasi, mereka lebih berhak ketimbang Bani Umayyah, yang berusaha hanya berdasar pada faktor politik. Bani Umayyah, di lain pihak, berusaha untuk membuktikan bahwa seluruh klan Banu Abdul Manaf, adalah keluarga penguasa Quraisy.[61] Namun, bahkan seandainya Abbas, yang pernah menjadi pengawal Ka'bah, dan keturunannya memiliki klaim kepemimpinan yang sekuat dan setinggi Ali bin Abi Thalib, bani Abbas telah tak acuh lagi sejak lama. Kenyataan bahwa Ali adalah salah seorang yang terdahulu dalam memeluk Islam, sementara Abbas menangguhkan sampai penaklukan Mekkah, menyulitkan posisi Abbasiyah di dalam masyarakat Islam. Syi'i telah terbiasa pada gagasan bahwa hak bagi khilafah berada di tangan Alawiyah. Karena itu, nyata sudah, bahwa mustahil bagi Abbasiyah untuk menuntut khilafah secara langsung.

Ali bin Abdullah melihat peluang, dalam membujuk Abu Hasyim, putra dan pengganti Ibn Hanafiyah, yang tak memiliki anak lelaki dan orang kesepian di bawah sekapan Umayyah di Damaskus, untuk mewariskan hak-hak imamahnya kepada Abbasiyah. Ia memerintahkan putranya yang masih remaja, Muhammad, untuk mendapatkan persetujuan

59) Kasysyi, *Rijal*, hal. 56 dst

60) Lihat Kasysyi, *Rijal*, hal. 57 dst; Veccia Vaglieri, artc. EI^2 " 'Abdullah bin Abbas"

61) Mubarrad, *Kamil*, I, hal. 180

dan kepercayaan Imam. Setelah beberapa waktu, Khalifah Sulaiman bin Abdul Malik mengizinkan Abu Hasyim pulang. Dalam perjalanannya ke Hijaz dikatakan bahwa ia diracuni atas perintah Khalifah Sulaiman atau oleh inisiatif Muhammad sendiri. [62] Ia meninggal di Humaimah, markas besar Abbasiyah, tempat ia tinggal sebagai tamu Abbasiyah. Sebelum ia mati, ia menjadikan Muhammad bin Ali sebagai *Washi*nya dan menyerahkan surat-surat yang diamanatkan kepada kaum Syi'i di Khurasan. [63] Dengan cara ini, Muhammad menjadi Imam dan diakui oleh mayoritas sekte Hasyimiyah, dan dengan demikian "Abbasiyah mewarisi partai dan organisasi Abu Hasyim, beserta klaim-klaimnya." [64]

Meskipun gerakan Abbasiyah mulanya diorganisasikan dan diarahkan dari Kufah, tampaklah bahwa Abbasiyah tak yakin betul terhadap orang Kufah, karena warga Kufah merupakan simpatisan pro-Alawiyah, dan karena itu khawatir bahwa orang Irak akan enggan menerima klaim Imamah mereka. Meskipun banyak dari sekte Hasyimiyah yang mengakui validitas klaim Abbasiyah, sebagian dari mereka menolak untuk menerima pemindahan Imamah dari Alawiyah ke cabang selain Hasyimiyah. Inilah karakteristik khas sikap orang Kufah, yang simpati pro-Alawiyahnya sangat kuat. Sebagian Syi'i percaya bahwa Abu Hasyim tidak mati, tapi menyembunyikan dirinya, dan bahwa dialah Al-Mahdi. Yang lain mengakui bahwa ia telah meninggal, tapi telah menunjuk saudaranya, Ali, bagi Imamah, yang lantas beralih dari ayah ke anak dalam garis yang sama. [65]

Di pihak lain, sebagian besar tanah Khurasan merupakan daerah yang masih perawan, sepanjang menyangkut

---

62) Lihat Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 126; *Kamil*, v, hal. 32 – 9; S. Moscati, *Testamento di Abu Hashim*, RSO XXVII (1952), hal. 24 – 8.

63) Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 238; Abul-Faraj, dikutip di atas; *Kamil*, dikutip di atas; Moscati, dikutip di atas; Bernard Lewis, artc. *EI*[2] *Hashimiyah*

64. Lewis, artc. *EI*[2] "Hashimiya" and " 'Abbasids"

65) Lihat Nawbakhti, *Firaq*, hal. 28 – 29; Nasywan al-Himyari, *Hurr al-'Ain*, hal. 159 – 60

konflik sekte. Mayoritas yang disebut Syi'i di negeri jauh itu, tak terlalu tertarik pada perbedaan antara berbagai cabang Ahlul Bait tapi mereka siap untuk mengikuti pemimpin mana saja dari Ahlul-Bait Rasul dalam menentang Bani Umayyah.[66] Tapi, Abu Muslim, otak gerakan, walaupun diangkat oleh Ibrahim,[67] – kepala keluarga Abbasiyah – mengklaim akan bertindak atas nama Imam dari Ahlul Bait yang belum dipilih atau dirancang. Dengan cara ini ia memperoleh dukungan dari banyak orang yang tidak akan siap menyokongnya, jika mereka tahu bahwa Imam dari keluarga Hasyim ternyata berasal dari keluarga Abbasiyah.[68] Dukungan yang diberikan oleh pengikut Al-Mukhtar dapat menguatkan dugaan ini.

Bagaimanapun, Ibrahim diringkus melalui perintah Khalifah Marwan bin Muhammad, diseret ke Damaskus, dan kemudian dikirim ke Harran dan dipenjarakan. Di sana ia mati karena wabah penyakit, atau – seperti ditegaskan Abbasiyah – dibunuh berdasarkan perintah Khalifah.[69] Menurut instruksi Ibrahim, saudaranya Abul Abbas, dalam kawalan saudaranya yang lain, Abu Ja'far Abdullah, dan empat belas anggota keluarga itu meninggalkan Al-Humaimah dan sampai di Kufah.[70] Di Kufah, wakil Abbasiyah adalah Abu Salamah Hafs, seorang Kaisaniyah pengikut Abu Hasyim. Pada momen genting ini, Abu Salamah dilaporkan telah

66) Untuk kesiapan orang Khurasan untuk mengikuti cabang mana pun dari *Ahl al-Bayt*, lihat Ibn Qutaibah, *'Uyun al-Akhbar*, I, hal. 204; Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, II, hal. 352.

67) Abu Muslim digolongkan oleh Ibrahim sebagai anggota *Ahl al-Bayt*; lihat Thabari, II, hal. 1937, 1949. Untuk Abu Muslim sendiri, lihat Ibn Khallikan, III, hal. 145 – 55; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 239; Ibn Qutaibah, *Ma'arif*, hal. 145; Dinawari, hal. 337; Thabari, II, hal. 1949 dst, 1987 dst; R.N. Frye, *The Role of Abu Muslim* Muslim World, Januari 1947

68) Wellhausen, *Arab Kingdoom*, hal. 492 – 566; Lewis, art. EI² "Abbasids"

69) lihat Thabari, III, hal. 25 dst, 42 dst, Dinawari, hal. 357; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 244

70) Thabari, III, hal. 27; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 253

memikirkan untuk membatalkan baiatnya terhadap Abbasiyah karena ia merasa terikat oleh loyalitas kepada Imam Ibrahim, bukan kepada saudaranya. [71] Ia melindungi para buron Abbasiyah di sebuah rumah, dan berusaha menyembunyikan mereka dari para pemimpin orang Khurasan di Kufah. [72]

Menurut apa yang dilaporkan Jahsyiyari dan Thabari, tatkala berita kematian Ibrahim al-Imam sampai di Kufah, Abu Salamah, "berdasar saran dan nasehat beberapa orang Syi'i Kufah, berniat mendirikan Imamah Alawiyah." [73] Dan konon, ia menayangkan surat kepada Ja'far Ash-Shadiq, Abdullah al-Mahdh dan Umar bin Ali Zainal Abidin, meminta mereka datang ke Kufah secara pribadi,dan ia akan mendukung Imamah mereka.

Pertama sekali sang utusan diperintahkan mengontak Ja'far, dan hanya jika ia menolak, maka barulah menjumpai Abdullah, dan apabila ia pun menolak, hendaklah pergi kepada Umar bin Ali. Ketika utusan itu menyerahkan surat tersebut kpada Ja'far, yang disebut terakhir ini meminta lampu, lalu membakar surat itu, dan berkata kepada sang utusan: "Katakan pada majikanmu apa yang telah engkau saksikan." [74] Mas'udi menyampaikan kisah ini dengan corak yang berbeda dengan mengatakan: "Ketika pemimpin Abbasiyah, Ibrahim al-Imam dibunuh oleh Marwan II, Abu Salamah takut hal itu akan berarti kegagalan usaha mereka, dan karena itu ia mencoba membujuk Ja'far Ash-Shadiq, lalu Abdullah, dan terakhir Umar bin Ali, untuk datang menemuinya secara pribadi, dan secara terbuka mendeklarasikan klaim-klaimnya bagi Imamah." [75]

71) Jahsyiyari, *Al-Wuzara' wa al-Kuttab*, hal. 83; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 253; Ibn Khallikan, III, hal. 148 dst; Thabari, III, hal. 27 dst; Ya'qubi, II, hal. 345, 449

72) Mas'udi, dikutip di atas; Thabari, dikutip di atas; Wellhausen, *Arab Kingdom*, hal. 544; S. Moscati, artc. *EI*[2], "Abu Salamah"

73) Jahsyiyari, *Al-Wuzara' wa'l-Kuttab*, hal. 86; Thabari, III, hal. 27

74) Jahsyiyari, dikutip di atas; Ibn Tiqtaqah, *Al-Fakhri*, hal. 109

75) Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 253 dst

Cerita yang sama mengemukakan bahwa, Abdullah al-Mahdh menerima tawaran itu, dan justru terlalu senang menerima bantuan Abu Salamah. Ja'far Ash-Shadiq, dalam seluruh sumber yang merekam kisah ini, dilaporkan telah memperingatkan Abdulah dengan keras untuk "tidak melibatkan dan membahayakan jiwanya dan anaknya dalam permainan kekuasaan dan pengkhianatan ini, toh Abu Salamah bukan Syi'ah kita, dan orang Khurasan bukan pengikut kita." Abdullah membalasnya dengan pedas: "Engkau mencemburui aku dan putraku." [76] Bila percakapan ini benar, berarti mengungkapkan kebijaksanaan Ja'far yang sepenuhnya menghindari politik 'dan sangat berhati-hati. Mengenai Abu Salamah, Moscati mengatakan, bahwa dalam sikap labilnya, "orang barangkali dapat melihat konsekuensi pertimbangan ganda mengenai hak-hak Ahlul Bait Rasul, yang diedarkan melalui propaganda revolusioner." [77]

Peristiwa-peristiwa di Kufah bergerak cepat untuk keuntungan Abbasiyah. Kehadiran atau penyembunyian mereka [78] di Kufah, dikhianati sambung-menyambung dari Abu Jahm ke Abu Humaid yang, beserta para ketua orang Khurasan yang berkemah di pinggiran Kufah, datang dan sekaligus membaiat Abul Abbas [79] sebagai Imam dan Khalifah, memaksa Abu Salamah untuk patuh. [80]

Segera setelah itu, Abul Abbas bersama pendukungnya,, berangkat ke masjid, menyampaikan khutbah pengukuhan. Dalam khutbah ini ia menyebut dirinya As-Saffah (si Penumpah Darah), dan menandai keagungan Tuhan dengan kepentingannya sendiri dan kepentingan keluarganya. Ia me-

---

76)- Lihat Ya'qubi, dikutip di atas; Mas'udi, dikutip di atas: Jahsyiyari, dikutip di atas

77) S. Moscati, artc. EI^2. "Abu Salamah"

78) Ya'qubi, II, hal. 345, memberikan periode gaib sebagai dua bulan; Thabari, III, hal. 27, menjadikannya empat puluh hari. Sumber lain tidak mencantumkan periode persisnya.

79) Lihat Lewis, artc. EI^2 " 'Abbasida"

80) Thabari, III, hal. 28 dst; Jahsyiyari, *Al-Wuzara*, hal. 86 dst; Ya'qubi, II, hal. 245 dst; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 255 dst

nyebut "Abbasiyah sebagai Ahlul Bait yang bersih dari dosa," dan menolak bahwa Alawiyah lebih layak atas khilafah.[81] Penyampaian As-Saffah diikuti oleh khutbah dari pamannya, Daud bin Ali, yang menekankan bahwa hak-hak Abbasiyah diwariskan secara sah, dan bahwa hanya ada dua Khalifah yang sah dalam Islam yakni: Ali bin Abi Thalib dan As-Saffah. Ia menambahkan, bahwa khilafah akan tetap dalam genggaman Abbasiyah hingga mereka menyerahkannya kepada Isa bin Maryam (Jesus).[82]

Penobatan Abul Abbas segera diikuti awal pemutusan dengan Syi'i ekstrem. Surat wasiat Abu Hasyim merupakan hal penting bagi Abbasiyah, karena pada propaganda mereka, ia membiarkan mereka mengambil alih kelompok-kelompok sekte di Persia, dan dengan begitu memantapkan inti partai religio-politik mereka sendiri. Sekali tujuan telah tercapai, Abbasiyah, dengan pengangkatan mereka sendiri ke tahta khilafah menjastifikasi hak-hak mereka dengan bermacam dalil, tanpa menyebutkan nama Abu Hasyim. Kini mereka menemukan keharusan untuk membiarkan kenangan atas peninggalan itu berlalu dalam keusangan, karena hubungannya dengan ekstremis Syi'i terlalu kuat dan dapat menjadi bahaya atau memalukan. Oleh sebab itu, tugas pertama As-Saffah memutuskan persekutuan dengan kaum ekstremis dan menyingkirkan mereka yang pada dasarnya mendukung perjuangan berdasarkan alasan sektarian. Dus, orang pertama yang harus membayar dengan nyawanya adalah Abu Salamah, baik berdasar laporan tentang kaitannya yang kuat dengan Syi'i ekstrem, ataupun karena kecurigaan terhadap kecenderungan pro-Alawiyahnya, serta tawaran dukungannya untuk perlombaan mereka mendapatkan khilafah. Alasan kedua tak dapat diabaikan

81) Thabari, III, hal. 29 dst. Ya'qubi, II, hal. 350, mengatakan Abul Abbas tak berbicara sedikit pun karena demam. Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 255 hanya menyajikan ringkasan dua baris dari khutbah itu.

82) Khutbah Abu Daud ditulis lengkap, khususnya Thabari, III, hal. 31 dst; Ya'qubi, II, hal. 350. Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 256, lagi-lagi hanya meringkas butir-butir pokok.

begitu saja sebagai sebab langsung dari pembunuhannya. Kiranya tiada kesulitan dalam menerima bahwa, ketika Abasiyah menjulukinya dengan gelar *Wazir Al Rasul Allah*, ia tak tahu-menahu tentang aktivitas terakhir Abu Salamah yang pro-Alawiyah itu.[83] Tapi begitu As-Saffah mengetahui tentang kebimbangannya, dengan berhasil ia mengatur pembunuhnya. Inilah yang dengan jelas dilukiskan Thabari dan Mas'udi sebagai alasan pembunuhan Abu Salamah.[84] Namun, sebab langsung ini dibarengi dengan kebijaksanaan As-Saffah untuk membasmi sekte-sekte revolusioner, dan Abu Salamah merupakan pemimpin paling tangguh dari mereka.

Pemerintahan As-Saffah berlangsung empat tahun, periode di mana Alawiyah di Madinah, "terbengkalai karena frustrasi terhadap harapan-harapan mereka"[85] berdiam diri dan problem mereka tetap teronggok. Tapi tatkala Manshur menduduki tampuk khilafah tahun 136/753, Alawiyah, yang digetirkan oleh perampasan hak-hak mereka oleh keluarga Abbas, mulai menyuarakan keluhan mereka. Di lain segi, kecuali bagi *Syi'at Bani Abbas*, yang dipandang As-Saffah tidak hanya sebagai Khalifah dan Imam melainkan juga sebagai Mahdi, massa Syi'i pun tidak puas; dan ketidakpuasan merata ini, yang mencuat keluar – bahkan selama pemerintahan As-Saffah –[86] tumbuh dengan naiknya Al-Manshur. Mereka merasa bahwa Kerajaan Kebajikan yang diharapkan, tidak terwujud: pemerintahan setan yang satu telah diganti dengan pemerintahan setan yang lain.

Jadi, dengan naiknya Al-Manshur, Muhammad An-Nafs Az-Zakiyah, yang sudah lama mendambakan peran Al-Mahdi, menolak memberi baiat kepadanya, dan memulai propaganda Mesianiknya. Hal ini membuat Manshur naik

---

83) Lihat Thabari, III, hal. 60 dst; Ya'qubi, II, hal. 352 dst; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 270; Ibn Khallikan, II, hal. 196

84) Lihat Thabari, III, hal. 58 dst; Mas'udi, dikutip di atas.

85) Lewis, artc. *EI²*, *'Abbasids*

86) Lihat Thabari, III, hal. 75 dst, 85; *Maqrizi an-Niza'*, hal. 52

pitam, dan tahun 140/758 ia memutuskan untuk memaksa An-Nafs Az-Zakiyah dan saudaranya, Ibrahim, untuk membaiatnya. Ia mengeluarkan perintah penangkapan atas Abdullah al-Mahdh dan banyak Alawiyah lainnya. Dari tiga belas yang ditahan, sebagian diteror dengan penganiayaan guna memaksa mereka memberitahukan persembunyiaan para buron lain, tapi usaha itu sia-sia. [87] Penting untuk dicatat, bahwa kendatipun An-Nafs Az-Zakiyah berupaya memperoleh dukungan di banyak bagian penduduk Muslim, [88] rakyat Hijaz-lah terutama, ketimbang Kufah, yang menanggapi penuh antusias terhadap imbauannya, dan dengan sedikit kekecualian, memberi baiat kepadanya. [89] Lingkungan ahli hadis Madinah dengan sepenuh hati mendukung dan membenarkan tujuannya; Malik bin Anas memaklumkan bahwa baiat yang diberikan kepada Abbasiyah tak lagi mengikat, karena dilakukan dengan pemaksaan [90] Zaidiyah dan Mu'tazilah Kufah dan Bashrah pun siap membantunya. [91] Pada bulan Ramadhan 145/Desember 762, berlangsung pertempuran yang sengit dan mengakibatkan kekalahan total orang Madinah, dan kematian An-Nafs Az-Zakiyah pada saat memerangi serdadu Abbasiyah. Pengalaman dan kematian An-Nafs Az-Zakiyah menghasilkan banyak hadis, sebagiannya dihubungkan dengan Ja'far Ash-Shadiq, yang dikatakan telah meramal nasib An-Nafs Az-Zakiyah.[92]

Kebangkitan An-Nafs Az-Zakiyah yang gagal itu, diikuti lagi oleh saudaranya, Ibrahim, di Bashrah, tempat ia mengumpulkan pendukung untuk An-Nafs Az-Zakiyah. Masyarakat Zaidiyah dan Mu'tazilah di Kufah dan Bashrah, men-

---

87) Ya'qubi, II, hal. 369; Mas'udi, *Muruj*, III, hal. 295; Thabari, III, hal. 151 dst

88) Lihat Thabari, III, hal. 149 dst

89) Thabari, III, hal. 199; Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 277 dst

90) Thabari, III, hal. 200

91) Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 291 dst

92) Thabari, III, hal. 248, 252, 254; Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 248, 271; Syahrastani, *Milal*, I, hal. 156

dukung Ibrahim.[93] Fuqaha Kufah – Abu Hanifah, Sufyan al-Tsauri, Mas'ud bin Kudam, dan banyak lagi yang lain – mengirim surat kepada Ibrahim, mengundangnya ke kota mereka, atau menyokongnya dengan mengeluarkan fatwa-fatwa yang memihak dia.[94] Dengan kekuatan 15.000 orang, Ibrahim meninggalkan Bashrah menuju Kufah untuk bergabung dengan simpatisannya di Kufah, tapi dihadang bala-tentara Abbasiyah di Bakhamrah, yang mengakibatkan kematian Ibrahim.[95] Ini adalah akhir dari kebangkitan Alawiyah yang memiliki konsekuensi tertentu, dan yang mengandung harapan-harapan Mesianik yang mereka ilhami atau dinisbahkan pada mereka. Sebagian pengikut An-Nafs Az-Zakiyah kemudian menemukan jalan keluar bagi harapan-harapan mereka, melalui gagasan-gagasan supranatural tertentu. Mereka menganggapnya sebagai Mahdi dan tak mau menerima kenyataan bahwa ia telah wafat – mereka berpendapat bahwa yang dibunuh tidak lain adalah jin yang menyerupai dirinya, sementara ia disembunyikan di gunung Najd.[96] Kegagalan pemberontakan Ibrahim juga secara praktis menandai berakhirnya hasrat orang Madinah untuk menegakkan khilafah berdasar pilihan mereka sendiri. Harapan-harapan panjang yang diidam-idamkan Syi'i, khususnya kaum aktivis dan ekstremis, dikecewakan.

Semua peristiwa dan keadaan ini membentuk latar-belakang yang mengakibatkan jatuhnya Imamah Ja'far Shadiq. Tapi sebelum kita coba menguji kedudukan dan pendiriannya dalam kerangka religio-politik ini, masih ada lagi hal penting lain yang mesti diulas.

Telah kita saksikan bahwa partai besar Hasyimiyah pada era Bani Umayyah, terbelah menjadi dua: Alawiyah dan

93) Thabari, III, hal. 291–300. Untuk nama dan detailnya, lihat Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 360 dst, 365

94) Abul-Faraj, *Maqatil*, hal. 365 dst

95) *ibid.*, hal. 344 dst

96) Baghdadi, *Farq*, hal. 36 dst, 148; Sa'ad Al-Asy'ari, *Maqalat*, hal. 76

Abbasiyah. Maka pergolakanpun mengambil bentuk baru. Ini tidak lagi pergolakan mati-hidup antara "dinasti perampas" dan oposisi legitimis, melainkan antara dua faksi Banu Hasyim, yang masing-masing mengklaim hak-hak legitimasi bagi dirinya dengan menyingkirkan pihak lain sepenuhnya: turunan paman Rasul dan turunan sepupu dan putri Rasul, Ali dan Fathimah. Dan situasi makin ruwet lagi dengan keluarga Ali sendiri terbagi dalam tiga faksi: garis Husain; garis Ibn al-Hanafiyah; dan garis Hasan, yang muncul kemudian. Keluarga Abbas di satu pihak, dan keluarga Ali yang terbagi dalam tiga grup di pihak lain.

Khalifah Abbasiyah pertama, As-Saffah, yang berpartisipasi penuh dalam situasi ini,dari moment paling awal dari khilafahnya memulai tugas mensahkan hak-hak keluarganya berdasarkan dalil-dalil legitimasi, sebagaimana terlihat dari pidato pengangkatan yang dibicarakan di atas. Dengan cara ini ia meletakkan dasar kebijaksanaan keluarganya dalam perjuangan mendatang untuk menanggalkan klaim keluarga Ali. Tapi berhubung kenyataan bahwa selama usia pendek pemerintahan As-Saffah, Alawiyah sendiri tak dapat tampil dengan suatu oposisi serius atau nyata, maka segala hal tetap rancu dan tak berubah.

Manshur-lah yang harus menghadapi oposisi yang paling berbahaya dari Alawiyah terhadap otoritas keluarganya yang baru ditegakkan. Jadi, dengan maksud menyelamatkan, menguatkan, dan mengkonsolidasikan khilafahnya, Manshur memusatkan usahanya pada dua sasaran pokok dan fundamental. Yang pertama adalah untuk membenarkan hak-hak keluarganya berdasar dalil hukum dan agama. Logikanya, hal ini berarti menanggalkan klaim-klaim Alawiyah melalui argumentasi hukum. Yang kedua agar khilafahnya memperoleh persetujuan jamaah kaum Muslimin. Untuk itu, haruslah dilakukan pemutusan seluruh relasi dan hubungan dengan grup dan organisasi yang revolusioner dan ekstrem. Manshur sangat menyadari bahwa Syi'isme Kaisaniyah,

ekstremisme Rawandiyah, [97] pengikut revolusioner Abu Muslim (yang menganut kepercayaan-kepercayaan yang meliputi campuran Syi'isme Kaisaniyah dan Mazdakisme), atau *Syi'at* Abbasiyah, tak dapat dipakai sebagai basis keagamaan khilafah Abbasiyah. Dengan maksud pelucutan seluruh grup di atas, Manshur mendekati lingkungan ahli hadis *(Ahl al Hadits)*, yang diakuinya sebagai wakil dari masyarakat Islam dan bagian *Jama'ah*. Akan bereslah bila kita menimbang aspek ini nanti, dan meneliti dahulu usaha kerasnya untuk mempertahankan hak-hak keluarganya bagi khilafah.

Bukti dokumenter terbaik -- dan barangkali yang paling otentik serta relevan dalam kaitan ini -- adalah surat-menyurat antara Manshur dengan rival Alawiyahnya yang paling serius, Muhammad An-Nafs Az-Zakiyah. Supaya memahami metode argumentasi Manshur dan pendekatannya terhadap masalah, perlulah pertama-tama mempertimbangkan surat An-Nafz Az-Zakiyah kepadanya. Surat itu berbunyi:

"Ayah kami, Ali, adalah *Washi* dan Imam. Bagaimana sehingga engkau merampas warisannya sementara kami masih hidup? Engkau tahu bahwa tiada satu pun di kalangan Hasyimiyah yang memiliki keunggulan dan kehormatan yang sejajar dengan kami. baik dahulu maupun sekarang, juga dalam hal keturunan masa lalu dan masa sekarang kami.

Kami adalah anak-cucu Fatimah binti Amr. di masa kekafiran sedangkan engkau bukan; Kami adalah anak-cucu putri Rasul Fathimah di masa Islam, dan engkau bukan. Dan aku ditakdirkan menjadi perantara emas dalam garis keturunan di kalangan Banu Hasyim, dan yang terbaik dari mereka semua dalam asal-usul. Aku tak memiliki ibu seorang Persia dan tidak ada perempuan budak di pihak

97) Nama *Rawandiyah* diberikan pada sekte yang percaya bahwa Abu Hasyim mewariskan Imamah kepada Muhammad bin Ali (Abbasiyah). Lihat Lewis, *Origins of Isma'ilism*, hal. 28

keturunan ibu dari leluhurku . . . [98] Hal ini berarti bahwa aku dua kali lahir dari sulbi Muhammad sang Rasul . . . di antara kakek-buyutku aku memiliki kemuliaan tinggi di Surga dan paling sedikit disiksa di Neraka; karena itu akulah putra terbaik dari orang-orang yang unggul.

"Mengenai amnesti yang telah kau berikan kepadaku, aku ingin bertanya: amnesti macam apa itu? Apakah ini sama dengan yang engkau berikan kepada Ibn Hubairah atau kepada pamanmu Abdullah bin Ali, atau seperti yang engkau berikan kepada Abu Muslim?" [99]

Jelaslah dari surat ini, bahwa pertama sekali An-Nafs Az-Zaikyah menuntut hak-haknya di atas dasar bahwa leluhurnya Ali bin Abi Thalib adalah *Washi* dan Imam dan kemudian mengokohkan ini dengan menekankan keadaan kelahirannya dari pihak ayah dan bundanya: *syaraf* dari pihak ayah, dan martabat dari pihak ibu. Di bagian akhir ia menyinggung watak pengkhianatan Abbasiyah. Menarik sekali untuk dicatat, bahwa meskipun referensinya kepada Ali sebagai *Washi* dan *Imam*, dan pada keturunan Fathimiyah, [100] Hijaz dengan suara bulat menyokong An-Nafs Az-Zakiyah.

Akan lebih terang untuk melihat bagaimana Manshur menandaskan terhadap klaim saingan Alawiyahnya, dan bagaimana ia membenarkan hak-haknya sendiri bagi kepemimpinan tertinggi umat. Manshur menjawab kepada An-Nafs Az-Zakiyah:

"Aku telah menerima suratmu. Engkau mengetahui bahwa kehormatan terbesar kami di zaman jahiliyah, yakni membagikan air untuk rombongan haji dan sebagai pengawal sumur Zamzam, menjadi kedudukan istimewa Abbas sendiri di antara saudara-saudaranya. Ayahmu (Ali) meng-

98) Manshur sendiri adalah putra dari wanita budak, dan mungkin karena inilah, meskipun ia lebih tua dari As-Saffah, Ibrahim al-Imam tidak mengangkatnya sebagai penggantinya.

99) Mubarrad, *Kamil*, IV, hal. 114 dst; Thabari, III, hal. 209 dst; Ibn Thiqtaqah, *Al-Fakhri*, hal. 225 dst.

100) Thabari, III, hal. 189

ajukan perkara mengenai hal ini kepada kami, tapi Umar telah memutuskan untuk memenangkan pihak kami sehingga kami tak pernah kehilangan kehormatan ini di zaman jahiliyah, begitu juga di zaman Islam.

"Kebanyakan dari kebanggaanmu berpijak pada keturunan pihak ibu, [101] yang hanya akan menipu orang-orang gembel dan awam. Allah tak pernah menjadikan wanita seperti paman-paman, ayah-ayah, mertua-mertua dan kerabat lelaki. – mengenai klaim-mu bahwa engkau adalah anak Rasulullah, Allah Yang Maha Kuasa telah menolak klaim demikian itu ketika Dia berfirman: *'Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup Nabi-Nabi.'* [102] Tapi engkau adalah anak dari anak perempuan. Memang ini merupakan hubungan yang dekat, tapi ia wanita yang dapat mewariskan, namun tak dapat menjadi Imam. Lalu, apa yang menyebabkanmu berkata bahwa Imamah diwariskan melalui dia? Engkau tahu bahwa setelah kematian Rasul. tidak ada putra Abdul Muththalib yang masih hidup kecuali Abbas, dan karena itu Abbas menerima warisan dari beliau sebagai paman Rasul. Lebih dari seorang Banu Hasyim yang memburu khilafah, tapi tak seorang pun mendapatkannya kecuali keturunan Abbas, dan demikian pula dengan *siqayah* dan warisan Rasul, juga kehilafah menjadi miliknya dan anak turunannya, dan akan tetap dalam genggaman mereka. Abbas adalah ahli waris dan *washi* untuk tiap kehormatan dan kebajikan yang pernah wujud di zaman jahiliyah, dan zaman Islam." [103]

Surat ini merupakan dokumen paling penting untuk pe-

---

101) Misalnya, Fathimah, ibunda Abu Thalib; Fathimah, ibunda ali, Fathimah, putri Rasul; Fathimah bin al-Husain, ibunda Abdullah bin al-Mahdh; dan terakhir Hind bin Abi Ubaidah, keturunan Abdul-Muththalib, ibunda An-Nafz Az-Zakiyah. Lihat Abul-Faraj, Maqatil hal. 202. Manshur meremehkan hal itu dan menganggap tidak penting turunan dari wanita sebab ia sendiri putra wanita budak.

102) Quran, xxxiii, 40

103) Thabari, III, hal. 211 dst; Mubarrad, *Kamil*, IV, hal. 116 dst.

mahaman kita mengenai jalur argumen yang daimbil Manshur melawan saingan-saingan Alawiyahnya. Jika kita menganalisis kandungan surat itu, hal-hal berikut ini akan nyata. Pertama, ia merujuk pada hukum adat Arab yang mengatakan bila ayah meninggal, paman pihak ayah menduduki tempatnya. Kedua, ia memberikan tekanan khusus pada keputusan Umar yang memihak Abbas, *dus* menekankan otoritas Khalifah kedua, persis seprti *Ashhab al-Hadits.* Ketiga, Abbas, sebagai paman, lebih layak klaimnya bagi warisan Rasul ketimbang Ali sebagai sepupu dan menantu. Keempat, ia menolak setiap klaim melalui Fathimah, yang merupakan prerogatif besar untuk mendapatkan respek di kalangan Syi'i khususnya, dan kaum Muslimin pada umumnya. Akhirnya, Alawiyah, akibat kelemahan klaim hukum mereka, ditambah dengan kurangnya kemampuan, gagal dalam usaha mendapatkan khilafah bagi diri mereka, sementara anak-cucu Abbas memperolehnya karena klaim-klaim mereka yang lebih baik, selain karena kecakapan dan kemampuan. Juga penting untuk digarisbawahi, bahwa baik An-Nafs Az-Zakiyah maupun Manshur, mendasarkan argumentasi bagi hak-hak mereka pada periode jahiliyah, dan menganggap prerogatif zaman itu dapat dihormati dan diterapkan pada era Islam.

Nyata dari dukungan *ahl al-Hadits* – apakah dengan cap Murji'ah atau sebaliknya – untuk kebangkitan An-Nafs Az-Zakiyah dan saudaranya Ibrahim, yang terjadi sesudah korespondensi mereka, tampak, bahwa mereka tidak terkesan oleh argumen Manshur yang menyatakan hak-hak Abbas. Mereka tetap menandaskan bahwa satu-satunya calon yang patut bagi Imamah adalah golongan Alawiyah. Kita telah menunjukkan bahwa, ketika An-Nafs Az-Zakiyah bangkit memberontak, Malik bin Anas memfatwakan, bahwa baiat yang dilakukan warga Madinah untuk Abbasiyah tidak sah, karena dilakukan secara paksa.[104] Demikian pula, manaka-

104) Thabari, III, hal. 200

la pemberontakan Ibrahim bin Abdullah, Abu Hanifah, Sufyan ats-Tsauri, al-A'masy dan ahli hukum Kufah lain dan *Ahl al-Hadits* memberikan dukungan dan dorongan yang paling simpatik kepada mereka yang ingin berpartipasi dalam pemberontakan. [105]

Setelah penaklukan kembali Madinah dan meredakan pembrontakan Ibrahim, Manshur memerintahkan agar Malik bin Anas didera, dan menganggap Abu Hanifah sebagai musuh yang sangat berbahaya, sehingga ia memenjarakannya sampai matinya. [106] Lepas dari beberapa pribadi yang kokoh dan menolak kompromi ini, dan yang menentangnya secara aktif serta menerima hukuman berat, Manshur tak menyerang ahli hadis sedemikian rupa. Sebaliknya, ia menganggap mereka sebagai fondasi yang di atasnya ia dapat mendirikan negara teokratis, dikepalai oleh *Khalifah Allah*, wakil-pengawas Tuhan, yang kepatuhan kepadanya merupakan suatu keharusan yang diwajibkan agama *(fardh)*. [107] Misalnya, tatkala Manshur berkata dalam salah satu khutbahnya: "Hanya aku otoritas Tuhan di atas bumi-Nya," [108] ia tidak mengumumkan dirinya semata-mata sebagai pembela atau pelindung agama. Ia mengidentikkan kepentingannya dengan iman Islam, dan menyamakan kehendak Allah dengan tujuan-tujuannya sendiri.

Mungkin, karena kenyataan bahwa tidak ada anggota keluarga Alawiyah yang tangguh yang siap untuk memimpin pemberontakan, atau akibat kebijaksanaan bujukan atau kekerasan Manshur yang berhasil, maka kebanyakan *Ahl al-Hadits* dan ahli hukum Madinah serta Kufah,

---

105) Khathib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, XIII, hal. 380; Abu'l-Faraj, *Maqatil*, hal. 366 dst, 365 dst

106) Khathib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, XIII, hal. 422; Syahrastani, *Milal*, I, hal. 158. Abul-Faraj *(Maqatil*, hal. 367, 368) menandaskan bahwa Abu Hanifah diracun atas perintah sang Khalifah.

107) Thabari, III, hal. 426. Lihat Arnold, *The Caliphate*, hal. 51. Prinsip ini juga ditekan oleh para khalifah Abbasiyah yang kemudian; lihat Thabari, III, hal. 1565

108) Thabari, III, hal. 426

datang berembuk dengan Khalifah. Kemudian, dengan suka rela atau terpaksa, mereka meninggalkan perjuangan Alawiyah, dan berbaris secara patuh dibawah komando Manshur.

Sekarang, dengan menyorot kerangka peristiwa religio-politik ini, kita dapat meneliti lebih baik pemunculan kembali para legitimis Imamah dari garis Husainiyah di bawah kepemimpinan Ja'far Ash-Shadiq, serta peran yang dimainkannya di tengah-tengah keadaan ini. Dengan menganalisis semua yang telah diungkapkan, satu masalah besar dan fundamental, menjadi gamblang. Seluruh penuntut dari keluarga Alawiyah yang berturut-turut itu, menyandarkan klaim mereka pada prinsip bahwa mereka adalah Imam-Imam yang sebenarnya, berkenaan dengan kebajikan dan keadaan kelahiran mereka, dan bahwa Imamah dan khilafah tak dapat dipisahkan: karena itu merupakan hak-hak legitimasi mereka sebagaimana kewajiban agama mereka untuk mengambil kembali khalifah dari para perampas, apakah itu Bani Umayyah atau Abbasiyah. Dengan kata lain, mereka berpendapat, bahwa fungsi Imam yang sebenarnya adalah untuk menjalankan administrasi kekhalifahan, yang bermakna menegakkan pemerintahan. keadilan dan persamaan, dan dengan demikian, seorang Imam harus menjadi Khalifah. Azas ini diterima oleh wakil kelompok-kelompok *Jama'ah* Muslimin – Mu'tazilah, Murji'ah, *Ahl al-Hadits* dan ahli hukum Madinah dan Kufah – terbukti dari dukungan sepenuhnya yang diberikan mereka kepada para penuntut dari golongan Alawiyah, dan terhadap pemberontakan mereka, Di pihak lain, Abbasiyah pun menganut pandangan yang sama yakni bahwa Imamah dan khilafah tak dapat dipisahkan, dan hanya Imam-lah yang sesungguhnya berhak menguasai otoritas kekhalifahan. Tapi, pada saat yang sama, mereka mempertengkarkan dan menolak klaim-kiaim Alawiyah untuk jabatan ini, serta menegaskan bahwa hanya mereka sendirilah pemegang legitimasi Imam-Khalifah. Akhirnya Manshur berhasil menggilas Alawiyah, dan memproleh kepatuhan dari wakil grup-grup *jama'ah.*

Ini berarti keruntuhan dan kekalahan total klaim-klaim

Alawiyah terhadap Imamah, karena, sebagaimana mereka yakini, Imamah berkaitan dengan khilafah, yang telah gagal mereka dapatkan. Situasi kritis ini membutuhkan interpretasi dan uraian yang segar dari keseluruhan konsep Imamah.

Pada titik inilah Imam Ja'far Ash-Shadiq muncul dengan interpretasi komprehensifnya tentang fungsi Imamah. Pandangannya secara katagoris berbeda dari pandangan yang dominan pada waktu itu, bahwa Imam harus sekaligus menjadi Khalifah. Ia mengajukan gagasan tentang pemisahan Imamah dan khilafah ke dalam dua institusi terpisah hingga suatu waktu ketika Allah akan menjadikan Imam jaya. Imam ini – yang harus dari keturunan Rasul lewat Ali dan Fathimah – mendapatkan otoritas eksklusifnya, bukan dengan klaim politik, tapi dengan *Nash*, yakni, ditunjuk secara eksplisit oleh Imam sebelumnya, dan ia memperoleh ilmu agama khusus yang diturunkan dalam keluarga, dari generasi ke generasi. Jadi, bidang dan wilayah dari Imam, terutama adalah kepemimpinan religius dan tuntunan spiritual masyarakat, bukan kekuasaan duniawi. Kita akan lihat secara terperinci dalam bab berikut, bagaimana Ja'far mengulas teori Imamah ini, serta sifat dan fungsi seorang Imam. Tapi, baik kita jelaskan di sini, bahwa Ja'far, bagaimanapun, bukanlah yang pertama kali melahirkan *(originator)* teori Imamah ini. Telah kita kemukakan, bahwa ide pewenang Imamah yang diilhami pengetahuan khusus, telah dipakai oleh Zainal Abidin, dan kemudian dikembangkan lebih jauh oleh Muhammad al-Baqir. Itulah waktu dan keadaan yang memberi Ja'far peluang paling cocok dan tepat untuk mengulas dan menerangkan ide-ide yang disodorkan oleh ayah dan kakeknya. Peluang besar ini, oleh karena itu, menjadikan Imamah Ja'far terasa sangat penting.

Sebelum kita tutup bab ini, dua butir lagi masalah akan dicatat sambil lalu. Yang pertama adalah: apakah Ja'far, dengan menyodorkan teori berkenaan dengan Imamahnya sendiri dan ayahnya, berpikir untuk mendirikan sekte,

grup atau partainya sendiri, terpisah dari Muslim lain: atau apakah ia ingin Imamahnya, dengan hak-hak prerogatif yang dicantumkan di atas, diterima dan diakui oleh tubuh Muslim secara keseluruhan? Pendengar Ja'far dan banyaknya orang yang berusaha meyakinkan, merupakan bukti cukup bahwa Ja'far sendiri tak berniat mendirikan sekte sendiri yang hanya semata mengikuti doktrin Imamahnya. Tetapi yang terjadi hanya orang-orang yang memiliki latar belakang baru kecenderungan Syi'i yang bagaimanapun menyetujui doktrin Imamah Ja'far dan akhirnya menjadi suatu bagian dari masyarakat Islam yang berbeda dari yang lain.

Hal kedua adalah, bahwa doktrin Imamah dan fungsi Imam yang diuraikan Ja'far pada tahap ini, membekali otoritas dasar bagi para teolog dan teoritisi Syi'ah Imam Dua Belas di kemudian hari, untuk menjelaskan dan menyelesaikan banyak masalah dari periode pra-Ja'far. Ini dilakukan dengan menerapkan teori Ja'far tentang Imamah hingga tindakan-tindakan para Imam Ahlul Bait yang datang sebelum dia; misalnya penerimaan Ali terhadap tiga Khalifah pertama, pemakzulan Hasan, sikap tidak aktif Husain, dan kebijaksanaan tutup mulut Zainal Abidin serta Muhammad al-Baqir. Seluruh persoalan ini diselesaikan dengan penjelasan Ja'far, bahwa tak perlu bagi Imam yang sejati untuk memadukan kekuasana duniawi dalam dirinya, atau bahkan menuntut otoritas politik – khilafah – bila keadaan tak memungkinkannya.

Di sisi lain, dapat pula dikatakan bahwa, teori Imamah Ja'far pada kenyataannya, adalah akibat wajar dari sejarah dan pengalaman masa lalu keluarganya.

***

BAB 11

DOKTRIN IMAMAH

Telah dijelaskan secara rinci dalam bab sebelumnya bagaimana para aktivis penuntut dari kalangan Ahlul Bait Ali dihancurkan, gerakan mereka diruntuhkan satu demi satu, dan akhirnya Abbasiyah berusaha menegakkan diri dengan kokohnya sebagai otoritas tunggal negara dan agama. Proses asimilasi digerakkan, dan kebanyakan dari aliran-aliran yang bertentangan yang diwakili sejumlah grup atau religio-politik, berangsur-angsur diserap di bawah perlindungan negara, ke dalam sintesa yang kemudian dikenal sebagai *Jama'ah*, yang diharapkan mendukung, dan pada gilirannya didukung oleh khilafah Abasiyah.

Dalam kerangka ini, tugas strategis Imam Ja'far Ash-Shadiq adalah menyelamatkan cita-cita pokok Syi'isme dari penyerapan oleh sintesis yang muncul di satu pihak, dan di pihak lain, membersihkannya dari kecenderungan yang menjurus ekstremisme. Dengan demikian, keadaan yang memungkinkan jatuhnya Imamah Ja'far membuka peluang yang unik baginya – berlawanan dengan ayah dan kakeknya – untuk memantapkan dan menerangkan azas-azas legitimasi. Kesederhanaan konsep dan fungsi Imamah telah diperkenalkan oleh Ali dalam khutbah-khutbahnya, oleh Hasan dalam surat-suratnya kepada Mu'awiyah, dan oleh Husain dalam korespondensinya dengan Syi'i Kufah dan Bashrah, yang sudah kita diskusikan sebelum ini. Sesudah kematian Husain, konsep legitimasi dalam keluarga Muhammad dan fungsi Imam, dibatasi hanya dalam hal bimbingan keagamaan dan spiritual bagi masyarakat, yang digelarkan oleh Zainal Abidin dan Muhammad al-Baqir. Kini, setelah

menyisihkan para saingan dari kancah, Ja'far mendapat kedudukan yang menguntungkan secara strategis, dan bertugas mengulas doktrin Imamah serta menguraikannya dalam bentuk yang praktis.

Dalam usaha ini, Ja'far meletakkan tekanan yang sangat pada dua landasan penting. Yang pertama adalah *Nash*, yakni, Imamah adalah suatu prerogatif yang dilimpahkan Allah kepada orang pilihan dari keluarga Rasul, yang sebelum kematiannya dan dengan tuntunan Allah, mengalihkan Imamah kepada yang lain melalui pengangkatan yang eksplisit *(Nash)*. Berdasar otoritas *Nash*, Imamah dibatasi dengan keadaan politis, hanya pada individu tertentu di antara seluruh keturunan Ali dan Fathimah, baik yang mengklaim pemerintahan duniawi bagi dirinya, maupun yang tidak. Dengan sendirinya pemindahan Imamah melalui *Nash* akan tidak lengkap dan sia-sia kecuali dapat dilacak mundur pada diri Ali, yang tentunya dipercaya untuk jabatan Imamah oleh Rasul sendiri. Jadi, *Nash* yang diprakarsai oleh Rasul, turun dari Ali kepada Hasan, dari Hasan kepada Husain dan kemudian bertahan di garis Husain melalui *Nash*, berturut-turut sampai pada Ja'far. Teori ini, sebagaimana akan kita lihat nanti, membedakan Imamah Ja'far dari semua penuntut lain yang tidak mengklaim sebuah *Nash* dari para Imam manapun sebelumnya. Zaid dengan jelas menafikan adanya *Nash* eksplisit atau pengangkatan Ali oleh Muhammad,[1] atau bahwa ada suatu penunjukan bagi calon Imam oleh Imam sebelumnya. Demikian pula Muhammad An-Nafs Az-Zakiyah atau saudaranya Ibrahim, tidak pernah merujuk pada prinsip *Nash* berdasar riwayat manapun sebelumnya. Sebaliknya, sebagaimana dikatakan Asy'ari, [2] gagasan *Nash* merupakan ciri

---

1) Lihat pembicaraan Ibn Hazm dalam Friedlander, *"The Heterodoxies of the Shi'ites in the Pesentation of Ibn Hazm"*. JAOS, XXVIII (1907), hal. 74

2) Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, edisi Helmut Ritter, Istanbul, 1929, hal. 16 – 17.

kunci dari *Rawafidh* [3] yang berlawanan dengan pendukung Zaid dan, belakangan, An-Nafs Az-Zakiyah. Pernyataan Asy'ari sesuai dengan laporan yang disajikan para penulis Syi'ah Dua Belas sendiri, seperti Nawbakhti, Sa'd al-Asy'-ari dan Kasysyi, dari pengikut Muhammad al-Baqir, yang menjunjung tinggi beliau – dan karenanya menentang Zaid – sebagai satu-satunya pemegang otoritas Alawiyah yang sah berdasar prinsip *Nash*, meskipun doktrin *Nash* belum dirinci secara lengkap pada masa itu. Perbandingan antara hadis-hadis yang dirawikan dari Al-Baqir dan dari Ja'far akan memperlihatkan bahwa Ja'far berangsur-angsur semakin jelas dan empatik dalam uraiannya tentang doktrin Imamah *Nash*. Akibatnya, perbandingan lebih jauh antara sikap para pengikut dua Imam berturut-turut ini, mengungkapkan suatu kecondongan terhadap penerimaan penuh Ja'far sebagai Imam, terutama berdasarkan prinsip *Nash*. Nampak dari tindakan sekelompok orang Syi'i Kufah yang, setelah kematian Al-Baqir, untuk beberapa waktu patuh pada Zaid, tapi segera meninggalkannya dan menyeberang kepada Ja'far, yang mereka anggap sebagai wakil klaim-klaim Al-Baqir. [4] Hodgson mengutip Strothmann mengatakan "bahwa kisah Syi'i Kufah meninggalkan Zaid untuk menerima Ja'far, memperlihatkan bahwa mereka sudah menerima gagasan garis Imam melalui warisan."[5] Ide Imam *Nash*, bagaimanapun, menjadi sarana yang begitu umum sehingga tidak hanya Ja'far, tapi sejumlah *ghulat* (Syi'i ekstrem Kufah, yang akan dibicarakan nanti) seperti Bayan, Abu Manshur dan Mughirah, [6] mengklaim warisan Al-Baqir dan

---

3) Julukan yang digambarkan penulis tentang bid'ah Sunni bagi Syi'ah Dua Belas Imam. Untuk makna dan penggunaan istilah ini, lihat Watt, "*The Rafiedites: A Preliminary Study*, Oriens, XV, 1963

4) Thabari, II, hal. 1700

5) Hodgson, *How did the Early Shi'a Become Sectarian?*, JAOS 1955, hal. 10

6) Untuk klaim yang dibuat oleh *ghulat* ini, lihat Nawbakhti, *Firaq*, hal. 25 30, 39, 52 – 55; Sa'ad al-Asy'ari, *Maqalat*, hal. 33, 35, 37; Syahrastani, *Milal*, I, hal 178, 176. Sa'ad al-Asy'ari, *Maqalat*, hal. 37, menulis bahwa

memperoleh sukses yang tak bertahan lama. Banyak referensi dari sumber-sumber kita yang kurang lebih mengatakan, bahwa Ja'far berulang kali mengecam orang-orang fanatik itu dan memperingatkan pengikutnya untuk tidak menerima hadis mereka.

Prinsip dasar kedua, yang dimasukkan dalam doktrin Imamah sebagai yang dirinci dan ditekankan oleh Ja'far adalah *'Ilm.* Ini berarti bahwa seorang Imam harus memiliki pengetahuan agama yang khusus yang diterimanya secara ilahiah, dan hanya dapat dipindahkan kepada Imam berikutnya sebelum kematiannya. Dengan demikian, Imam zaman itu merupakan sumber ilmu keagamaan yang otoratif secara khusus. Tanpa tuntunannya, tiada seorang pun dapat berjalan di jalan yang benar. [7] Ilmu khusus ini termasuk makna eksternal *(dlahir)* dan esoterik *(bathin)* dan Quran.[8] Penelitian cermat terhadap hadis-hadis yang dirawikan dari Al-Baqir dan, kemudian, kebanyakan dari Ja'far, seputar masalah Imamah, memperlihatkan bahwa mereka berputar-putar sekitar dua prinsip itu, yakni *Nash* dan *'Ilm.* Keduanya tidak hanya dipadukan atau saling ditambahkan, tapi difusikan demikian padat ke dalam kesatuan pandangan terhadap kepemimpinan keagamaan, sehingga mustahil memisahkan antara keduanya. Dengan begitu, *Nash* sesungguhnya berarti transmisi ilmu agama yang khusus itu, yang dibatasi secara eksklusif pada Imam pilihan ilahi dari Ahlul Bait Rasul melalui Ali, dan hanya dapat dipindahkan dari satu Imam kepada penggantinya sebagai pusaka keluarga pilihan. Jadi, bagi pengikut Ja'far, klaimnya tidak hanya karena ia adalah Imam yang dengan sendirinya anggota keluarga Alawiyah, tapi bahwa ia adalah individu istimewa, keturunan Rasul, dan dicanangkan oleh ayahnya – dan karena itu memiliki semua otoritas turun temurun – untuk

---

Bayan mengklaim Imamah sebagai pewaris Abu Hasyim, bukan Al-Baqir.

7) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 208

8) *ibid.*, I, hal. 261

membimbing kaum Mukminin dalam semua masalah keagamaan.

Sebagaimana akan kita lihat sekarang, dalam hadis-hadis Al-Baqir dan Ja'far Ash-Shadiq, tekanan pada aspek "ilmu khusus" yang dimiliki para Imam Ahlul Bait Rasul merupakan hasil wajar dari dan tanggapan situasi serta kecenderungan epos itu. Inilah saat munculnya berbagai riset tentang *hadits*, dan giatnya usaha untuk merekonstruksi sistem total kehidupan *shaleh* dalam Islam. Segala upaya ini akhirnya diwujudkan dalam formulasi sistem hukum Syari'ah yang lengkap. Ini adalah masa Malik bin Anas dan Abu Hanifah, para Imam *fiqh* yang sibuk menyusun sistem hukum mereka di tempat mereka masing-masing di Madinah dan Kufah. Ja'far Ash-Shadiq, sebagai keturunan Rasul dan dia sendiri serta keluarganya terkenal akan pengetahuannya dalam masalah keagamaan – yang secara mencolok dipandang oleh umat umumnya, paling tidak sebagai Imam hukum *fiqh*, seperti Malik dan Abu Hanifah – memusatkan perhatian pada detail-detail yang saksama tentang bagaimana orang shaleh harus menyelesaikan berbagai kasus mengenai hati nurani yang mungkin timbul. Maka, ia muncul dalam hadis-hadis Sunni bahkan – sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya – Abu Hanifah dilaporkan pernah menjadi muridnya. Tapi, tidak seperti Malik dan Abu Hanifah bagi Muslim Sunni, bagi pengikut Ahlul Bait Rasul, Ja'far memiliki otoritas unik dalam hal ini, karena kedudukannya sebagai Imam berdasarkan *Nash*; yakni, bagi Syi'ah ia adalah "keputusan final di muka bumi", sedang bagi yang lain, seperti telah diakui, tak memiliki otoritas sah yang secara prinsip lebih daripada pengikut mereka yang mana saja.[9]

"Klaim ini mungkin pada awalnya bukan karena ilmu yang ia miliki (dari ayahnya) ketimbang fungsi otoritatif yang dapat ia manfaatkan; atau dengan kata lain, otoritas

9) Hodgson, dikutip diatas, hal. 11.

keturunannyalah untuk memutuskan berbagai perkara. Tiap kekuasaan harus dikuasakan membuat keputusan final dalam perkara hukum; dari sini klaim Imam itu sendiri bahwa kedaulatan patut menjadi miliknya, serta merta mengantarkannya pada klaim otoritas akhir dalam hukum, dan dalam hal ini semua masalah keagamaan menjadi wewenangnya. Klaim demikian langsung akan dirubah menjadi salah satu ilmu supranatural di banyak pikiran orang. Tapi dalam Imam tempat otoritas tidak dalam kenyataan aktual kedaulatan, dan *'Ilm*-nya tetap berada di tingkat teoritis, yakni ketajaman, bahwa *'Ilm* yang dapat menuntun keputusannya, memperoleh kesucian khusus dan menjadi persembahan unik yang diwariskan dari Imam ke Imam. Sejalan dengan hal itu, sebagaimana sumber ilmu yang diwenangkan secara khusus tentang bagaimana mengamalkan kehidupan shaleh, sang Imam memiliki seluruh fungsi penting apakah ia seorang penguasa atau bukan."[10]

Dengan Imamah berdasarkan *Nash* dan *'Ilm* seperti dijelaskan Ja'far, memudahkan kita memahami mengapa Ja'far sendiri tetap tak acuh dalam seluruh perjuangan demi kekuasaan yang terjadi di masa hidupnya. Dalam doktrin Imamahnya, tidak perlu sama sekali Imam yang diangkat secara ilahiah untuk bangkit memberontak dan berusaha untuk menjadi penguasa. Kedudukan Imam berada di atas penguasa, yang hanya menjalankan apa yang diputuskan Imam sebagai penguasa tertinggi agama.

Inilah alasannya, mengapa ketika Zaid muncul dengan klaim-klaimnya, Ja'far tidak protes, bahkan memuji kebajikan-kebajikan Zaid di hadapan delegasi Syi'i Kufah. Tapi pada saat bersamaan ia berkata kepada Fudhail bin Rassan, bahwa bila Zaid menjadi raja, dia tidak akan mengetahui bagaimana harus bertindak dan memenuhi kewajiban-kewajibannya.[11] Dengan cara ini, ia menyatakan secara tidak langsung, bahwa Zaid hanya memiliki hak atas otoritas

---

10) *ibid.*

11) Kasysyi, *Rijal*, hal. 285

politik. Ia menyatakan hal yang sama ketika Muhammad An-Nafs Az-Zakiyah bangkit meklaim Imamah. Ja'far secara empatik menafikan andil apa pun dalam kepemimpinan religius umat bagi keturunan Hasan, [12] yang darinya Husain mendapat warisan Imamah, dan kemudian berada di tangan keturunan Husain.

Menurut Hadis yang dikaitkan dengan hal ini, Al-Baqir menunjuk Ja'far sebagai penggantinya, dalam banyak hal. Beliau menyebutnya "yang terbaik dari seluruh umat manusia di zamannya" dan "orang yang mengepalai keluarga Muhammad *(Qa'im Al Muhammad)*" serta mempercayakan kepadanya buku dan naskah gulungan serta senjata-senjata Rasul yang ada padanya. [13] Naskah-naskah ini berisi ilmu agama yang khusus dan senjata-senjata Rasul itu hanya boleh dikuasakan kepada Imam yang sesungguhnya. Jadi, dengan memaklumatkan bahwa benda-benda itu berada dalam pengawasannya, Ja'far menolak hak-hak An-Naf Az-Zakiyah yang menegaskan bahwa ia memiliki pedang Rasul. [14] Apakah harta pusaka keluarga ini berada dalam penjagaan Ja'far atau berada dalam penguasaan para penuntut dan Hasaniyah, kenyataan menunjukkan bahwa Ja'far sendiri mengklaim kepemimpinan religius umat yang ia dasarkan pada prinsip-prinsip yang sama seperti Al-Baqir, yakni berdasarkan *Nash*.

Ja'far menjelaskan bahwa Imamah diturunkan dari ayah kepada anak lelaki, tetapi tidak selalu harus anak sulung, karena "sebagaimana Daud memilih Sulaiman dari keturunannya." Maka, sebagai penggantinya seorang Imam menunjuk putranya yang dianggapnya benar-benar layak untuk jabatan itu. Dengan demikian Ja'far dapat membatalkan pengangkatan putra sulungnya Isma'il, yang meninggal mendahuluinya, melangkahi putra berikutnya, Abdullah, dan menunjuk yang ketiga, Musa al-Kadzim. [15]

---

12) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 274
13) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 356
14) *ibid.*, hal. 265 dst; Kasysyi, *Rijal*, hal. 427
15) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 318

Dalam menerangkan kedudukan Imam, Ja'far mengulang-ulang deklarasi dalam ungkapan tegas dan memproklamasikan bahwa Imamah merupakan perjanjian antara Tuhan dengan manusia, dan mengakui Imam, merupakan kewajiban mutlak bagi tiap Mukmin. [16] "Barangsiapa mati tanpa mengenal dan mengakui Imam zamannya, maka ia mati sebagai seorang kafir." [17] Para Imam adalah bukti *(hujjah)* Tuhan di bumi, kata-kata mereka adalah kata-kata Tuhan, dan perintah mereka adalah perintah Tuhan. Patuh pada mereka berarti patuh kepada Tuhan, dan membangkang kepada mereka berarti membangkang kepada Tuhan. Dalam seluruh keputusan, mereka diilhami oleh Tuhan dan otoritas mereka absolut oleh karena itulah *"Allah mentahbiskan kepatuhan bagi mereka."* [18] (QS. 4 : 59).

Ja'far meneruskan dengan mendeklarasikan bahwa Imam pada suatu zaman adalah saksi bagi masyarakat, dan ia adalah gerbang menuju Allah *(Bab Allah)*, jalan *(Sabil)* ke arah-Nya, tuntunan ke sana *(Dalil)*, gudang ilmu-Nya, serta wahyu-wahyu-Nya. Imam pada zamannya, adalah pilar keesa-an Tuhan *(tawhid)*. Sang Imam bersih dari dosa *(khatha')* dan kekeliruan *(dhalal)*. Para Imam adalah mereka yang *"Allah telah menghilangkan seluruh kotoran, dan membersihkan mereka sebersih-bersihnya"* (QS. 33 : 33); mereka memiliki kekuatan mukjizat dan argumen-argumen yang tak dapat dibantah *(dala'il)*; dan mereka, demi perlindungan terhadap masyarakat di bumi ini, justru seperti bintang-bintang bagi warga langit. Mereka dapat disamakan, dalam umat ini, dengan Perahu Nuh: siapa yang menumpanginya akan selamat dan meraih pintu taubat. [19] Dalam hadis lain ia berkata: "Allah menyerahkan kepada para Imam pemerintahan spiritual seluruh dunia, yang harus selalu mempunyai pemimpin dan pembimbing. Bahkan bila hanya dua orang yang tersisa

---

16) Kulaini, *Kafi*

17) *ibid.*, hal. 462

18) *ibid.*, hal. 214 — 220

19) Lihat Kulaini, *Kafi*, I, hal. 207 dst; Shaduq, *Risalat al-Itiqadat*, terjemahan A.A.A. Fyzee, *A Shi'ite* Creed (London 1942), hal. 96

di muka bumi, salah seorang akan menjadi Imam karena, bagaimanapun, tuntunannya diperlukan."[20]

Kenyataannya, menurut penjelasan Imam Ja'far, selalu ada dua Imam: "Imam yang aktual" atau "Imam yang berbicara" *(Nathiq)*, dan putra-penggantinya, yang selama hayat ayahnya hanya "diam" *(shamit)*.[21] Imam yang diam itu tidak mengetahui kedudukannya yang tinggi sampai kematian ayahnya, karena dengan begitu, kepadanya dipercayakan naskah-naskah suci dan rahasia-rahasia agama. Ketika sang ayah mundur, putranya lansung mengambil tempatnya dan menjadi "bukti" *(al-Hujjah)* bagi umat manusia.[22]

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, demi membuktikan hak-hak Imamah berdasarkan prinsip *Nash*, sangatlah logis bila tekanan yang paling utama dan pertama diberikan pada hak Ali atas kepemimpinan spiritual umat sebagai wakil Rasul, pilihan ilahi. Bagaimanapun, ini bukan sesuatu yang baru. Ali sendiri telah menyodorkan tuntutan-tuntutannya berulangkali sejak wafat Rasul hingga kematiannya sendiri; dan setelah itu Hasan, Husain, Zainal Abidin dan Muhammad Al-Baqir tak pernah melewatkan kesempatan untuk mengumumkan hak-hak dan keunggulan Ali sebagai penerus Rasul. Ja'far mendapatkan keadaan yang lebih baik daripada para pendahulunya. Dia cukup hanya dengan menguraikan dan menyusun konsep serta cita-cita yang telah diperkenalkan para pendahulunya dalam bentuk yang masih "mentah" – sebagaimana yang dilakukan ayahnya – dengan mengutip banyak ayat Quran yang dalam interpretasinya membuktikan penunjukan Ali untuk Imamah. Dari sejumlah ayat yang dipetik dalam kaitan ini oleh sumber Syi'i[23] termasuk di antaranya yang diterima oleh seluruh Muslim sebagai *Ayat al-Mutasyabihat:* ayat-ayat yang

20) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 205, 207, 304
21) *ibid.*, hal. 205
22) *ibid.*,
23) Lihat Kulaini, *Kafi*, "Kitab al-Hujjah", *passim;* Mufid, *Isyad*, I, hal. 304 – 13.

tidak jelas dan membutuhkan interpretasi *(ta'wil)*, berlawanan dengan *Ayat al-Mukhamat:* ayat-ayat yang jelas atau kukuh yang tak lagi memerlukan interpretasi apa pun. Dalam Quran kita baca:

"Dia-lah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Quran) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamat dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat; tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah, dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: 'Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat; semuanya itu dari sisi Tuhan kami.'" [24]

Pada zaman Ja'far-lah ayat-ayat demikian diinterpretasikan oleh pemimpin religius umat ini. Ja'far, dengan kemuliaan keturunan dan latar belakang keluarganya, lebih pantas untuk menjelaskan Quran ketimbang Muslim lain; dan karena itu, sangatlah wajar bagi suatu bagian masyarakat yang setia pada keluarga Nabi untuk lebih menghargai interpretasi Ja'far daripada orang-orang yang hanya menimba ilmu melalui pendidikan keagamaan.

Seperti *Nash*, "ilmu khusus" agama *('Ilm)* yang dimaklumkan oleh Ja'far untuk dirinya, harus juga dilacak hingga ke Ali, yang mengalihkan ilmu itu dari Imam ke Imam sampai kepada Ja'far. Ja'far mengatakan, bahwa Rasul mempercayakan kepada Ali ilmu-ilmu ilahiah dan hadis-hadis mengenai ilmu ke-rasul-an *(Atsar an-Nubuwwah)*. [25] Ini hanyalah salah satu dari sejumlah besar hadis yang direkam sumber Syi'i tentang pengetahuan luar biasa Ali yang menyebabkan dirinya berbeda dengan orang-orang lain di sekitar Rasul. Kenyataannya, memang terdapat banyak bukti yang menjelaskan tentang reputasi dan kekuasaan; tidak hanya sumber Syi'i dan hadis Ja'far saja yang memuat hadis-hadis tentang keunggulan dan keutamaan Ali itu, tapi juga sumber-sumber Sunni dalam kitab hadis standar mereka. [26]

---

24) *Quran*, iii. 6

25) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 262

26) Lihat Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition* Leiden 1960, di bawah judul "Ali"

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, sering dikutip bahwa Khalifah Umar berkata: "Ali adalah hakim terbaik masyarakat Madinah dan ketua *qura*"[27] Barangkali hadis yang paling representatif tentang pengetahuan Ali yang mendalam, yang bahkan dicatat oleh kebanyakan sumber Sunni, adalah yang berasal dari Nabi: "Aku adalah kota ilmu *('Ilm)*, dan Ali adalah gerbangnya."[28] Dengan melimpahnya bukti yang sampai kepada kita dari sumber Sunni dan Syi'i, kiranya tak ragu lagi bahwa Ali diakui memiliki ilmu luar biasa dalam masalah keagamaan. Mewarisi ilmu ini, dengan demikian menjadikan sumber klaim hak-hak khusus bagi legitimasi Imam-imam Ahlul Bait.

Problem lain yang amat relevan dan agak rumit yang menyangkut klaim Ja'far dengan *Nash* dan warisan "ilmu khusus" adalah persoalan lingkup dan penerapan istilah *Ahl al-Bayt.* Di satu segi, seluruh keturunan Ali, apakah melalui Fathimah atau tidak, mengklaim sebagai anggota "Ahlul Bait Suci". Di segi lain, Abbasiyah, sebagai keturunan Hasyim, juga mengklaim prerogatif *Ahl Al-Bayt* dan ditakzimkan oleh pengikut mereka sebagai para Imam yang diilhami Tuhan dan sebagai *Mahdi.* Ja'far memberikan tekanan kuat pada suatu hadis Nabi yang membatasi makna inklusif, dari ayat Quran yang menunjuk pada anggota Ahlul Bait "yang kepada mereka (seluruh jenis) dosa dicabut", pada Ali, Fathimah dan anak-cucu mereka. Hadis ini dikenal sebagai *Hadits al-Kisa'* atau sebagai *Hadits Ashhab al-Kisa'*. *Hadits* itu berbunyi: "Muhammad membawa Ali, Fathimah, Hasan dan Husain masuk ke dalam selimutnya *(kisah)* di rumah Umm Salamah sambil berkata: 'Tiap Rasul mempunyai keluarga *(ahl)* dan tanggungan *(tsaql)*; mereka, Ya Allah, adalah keluargaku dan tanggunganku'. Mendengar ini, Umm Salamah bertanya: 'Aku bukan anggota Keluargamu?' Nabi menjawab: 'Tidak, semoga engkau baik; hanya mereka yang di bawah selimut inilah anggota Ahlulbaitku

27) Ibn Sa'ad, II, hal. 101
28) *ibid.*,

dan tanggunganku.' "[29]

Hadis itu panjang. Tapi agaknya bagian yang paling penting adalah manakala malaikat Jibril turun untuk menyampaikan "Ayat penyucian" [30] untuk "Lima orang Berselimut", [31] dan Muhammad memperkenalkan mereka kepada malaikat dengan berkata: "Ada, di bawah selimut, Fathimah, suaminya Ali dan dua putranya Hasan serta Husain." Orang dapat melihat dengan jelas bahwa titik sentral yang dipaparkan di sini bukan Ali, melainkan Fathimah. Dengan menunjuk kepadanya (Fathimah), Ali, Hasan dan Husain diperkenalkan. Literatur pra-Islam tak pernah sepi dari contoh yang menyebutkan cara orang diperkenalkan melalui ibu atau istri mereka. Dalam kasus Fathimah, telah kita lihat, dalam bagian sebelumnya, bahwa An-Nafs Az-Zakiyah dalam suratnya kepada Manshur menunjuk khusus pada hubungannya dengan Fathimah. Acuan kepadanya juga dijadikan dasar bahkan oleh Zaidiyah, yang membatasi Imamah hanya kepada Alawiyah keturunan Fathimah. Tapi Ja'far-lah yang dalam uraiannya memberikan tekanan kuat pada butir ini. Memang, sesungguhnya hal ini memiliki daya tarik yang besar dan kuat bagi klaim-klaim legitimis Imam. Karenanya Fathimah dianggap, – khususnya di kalangan Syi'i Dua Belas Imam – sebagai salah satu figur yang paling dihormati.

Melalui hadis-hadis demikian, Ja'far semasa hidupnya menekankan, bagi garis para Imamnya, kesucian *Ahl al-Bayt* sebagai kualitas yang diwariskan dan terbatas hanya pada anak-cucu Fathimah yang ditahbiskan untuk menjadi Imam. Dengan cara ini, ia menolak klaim-klaim seluruh Hasyimiyah lain, baik Alawiyah maupun Abasiyah.

Klaim keturunan bagi jabatan Imamah berdasarkan *Nash* dan "ilmu khusus", sebagaimana dirinci oleh Ja'far dan ayahnya Al-Baqir, berarti menjerumuskan diri pada

---

29) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 330

30) "Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya."

31) Lihat Tsa'labi, *Tafsir*, hal. 402

bahaya penyiksaan oleh Abasiyah, yang juga mengklaim kepemimpinan spiritual umat. Maka, timbullah doktrin terkenal: *Taqiyah* (menyembunyikan). Dan Ja'far sangat menekankan hal tersebut, mengangkatnya hingga nyaris sama dengan persyaratan bagi iman. Menarik untuk dicatat, bahwa tak terdapat sebuah hadis pun tentang *Taqiyah* dari para Imam sebelum Al-Baqir. Ini merupakan bukti yang cukup bahwa doktrin *Taqiyah* pertama kali diperkenalkan olehnya, dan diulas lebih lanjut oleh Ja'far, sekaligus membuktikan, bahwa hal ini memerlukan waktu dan penyesuaian dengan keadaan di mana kemudian mereka menyusun ajaran-ajaran untuk pengikut mereka. Orang dapat melihat, bahwa teori *Taqiyah* amat sesuai dengan teori "ilmu luar biasa" yang dikuasai para Imam, dan terbatas pada sebagian kecil pilihan yang mewarisinya melalui *Nash*. Ja'far berkata:

"Perkara *(amr)* ini [Imamah dan makna esoterik agama] gaib *(mastur)* dan ditutupi *(muqanah)* oleh perjanjian *(mitsaq)*, dan barangsiapa membukanya akan diaibkan oleh Allah."[32]

Dalam suatu percakapan dengan Mu'allah bin Khunais, salah satu ekstremis Kufah yang diabaikan Ja'far, sang Imam berkata:

"Rahasiakanlah perkara kami, dan jangan membocorkannya pada khalayak, karena barangsiapa merahasiakan dan tidak mengungkapkannya, Allah akan memuliakannya di dunia ini, dan menerangi kedua matanya di akhirat, yang membawanya ke Surga. Hai Mu'allah, barangsiapa membuka rahasia perkara kami pada khalayak, dan tidak merahasiakannya, Allah akan membuatnya hina di dunia ini, dan akan mencabut cahaya dari antara matanya di Hari Kemudian, dan akan menitahkan baginya kegelapan yang akan menyeretnya ke Neraka. Hai Mu'allah, sesungguhnya *taqiyah* adalah bagian dari agamaku dan agama ayahku, dan orang yang tidak menganut *taqiyah* tak mempunyai

---

32) Kulaini, *Kafi*, II, hal. 488

agama. Hai Mu'allah, sesungguhnya perlu beribadah secara rahasia sebagaimana perlu melakukannya secara terbuka. Hai Mu'allah, orang yang membuka perkara kami adalah orang yang menolaknya." [33]

Misteri esoterik agama adalah *Wilayat Allah*, yang dipercayakan Allah kepada Jibril dan diteruskan kepada Muhammad. Rasul, pada gilirannya, menyerahkan kepada Ali, dan selanjutnya menjadi warisan para Imam, yang terikat untuk merahasiakannya. [34] Karena itu, kewajiban yang dipikulkan kepada orang beriman adalah: tak boleh memaksakan iman mereka kepada orang-orang yang tidak sealiran. Jadi, Ja'far menuduh Kaisaniyah mengkhianati agama ketika mereka menyebarkan rahasia-rahasianya di kalangan awam: "Rahasia kami akan terus dijaga hingga rahasia itu jatuh ke dalam tangan putra-putra Kaisan *(wuld Kaisan)* dan mereka membicarakannya di jalan-jalan serta dusun-dusun Sawad." [35]

Pengujian cermat tentang perkembangan konsep dan doktrin *taqiyah*, jelas mengungkapkan kenyataan bahwa konsep tersebut timbul sebagai akibat wajar dari keadaan yang berlaku pada masa itu dan merupakan keharusan dan keterpaksaan akibat mengikuti pandangan keagamaan atau politik tertentu. Untuk mengumumkan secara luas bahwa pribadi-pribadi tertentu adalah Imam yang diilhami secara ilahiah dan menjadi satu-satunya yang harus ditaati, merupakan tantangan langsung terhadap otoritas para khalifah Abasiyah, yang mengaku telah memadukan dalam diri mereka kedaulatan duniawi dan keagamaan. Jadi, Syi'isme harus mencari sarana guna melindungi diri dalam situasi rumit itu. Situasi itu dapat diatasi dengan memperkenalkan doktrin *taqiyah*. Tetapi hal ini menurut pola epos itu, tempat seluruh pola hidup dipandang dari sudut agama – harus didukung oleh ayat-ayat Quran atau hadis yang menunjukkan preseden. Menurut Ja'far, baik Yusuf mau-

33) *ibid.* .
34) *ibid!* hal. 487
35) *ibid.*, hal. 486

pun Ibrahim menjalankan *taqiyah* tatkala mereka terpaksa menyembunyikan kebenaran: pertama, ketika ia menuduh saudaranya mencuri, dan kedua, manakala ia menyatakan diri sakit.[36] Muhammad sendiri, konon, dilaporkan mempraktekkan *taqiyah* sampai turunnya ayat yang memerintahkan beliau untuk mengumumkannya di depan umum. Bunyinya: *"Hai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya, dan Allah tidak akan melindungimu dari orang jahat."*[37] Ayat lain yang digunakan untuk mendukung doktrin *taqiyah* berbunyi: *"Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang terpaksa padahal hatinya tetap dalam iman."*[38]

Dalam periode Al-Baqir, doktrin *taqiyah* dimantapkan dalam Syi'isme, dan kita dapat menisbahkan ketidaksempurnaan teori itu darinya. Namun, hal ini diserahkan kepada Ja'far untuk dirampungkan dan dijadikan syarat mutlak bagi iman yang benar: "Takutlah demi agamamu dan lindungilah (harfiah: kerudungkan) dengan *taqiyah*, sebab tiada iman bagi siapa yang tidak menjalankan *taqiyah*."[39] Goldziher melacak sejarah doktrin *taqiyah* dan menemukan bahwa *taqiyah* telah dipraktekkan tanpa mengumumkannya sebagai prinsip, bahkan oleh Muhammad bin Hanafiyah, kendatipun dalam penemuannya, Ja'farlah yang merinci *taqiyah* sebagai salah satu doktrin iman Syi'i berdasarkan kebutuhan politik zamannya.[40]

Bagaimanapun, nyaris tak terbantah lagi bahwa doktrin *taqiyah*, yang dijadikan bagian penting dari iman oleh Ja'far, akhirnya melayani orang Syi'i sebagai sarana paling

36) Kulaini, *Kafi*, I, hal. 483
37) *Quran*, v, 67
38) *Quran* xvi, 106
39) Kulaini, *kafi*, I, hal. 483
40) *"Das Prinzip der Takija im Islam"*, ZDMG, LX (1906), hal. 213 – 20

bermanfaat dalam pemeliharaan disiplin doktrinal mereka selama keadaan tidak menguntungkan, dengan adanya permusuhan politik. Ini juga tampak dari hadis Ja'far lain yang dikutip Shaduq dalam karyanya berjudul *Creed*, ketika Imam berkata: "Bercampurlah dengan orang-orang (yakni musuh) secara lahiriah, tapi lawanlah mereka secara ruhaniah, sepanjang keturunan Rasul merupakan masalah prinsip." [41] Pada kesempatan lain, ketika Zakariya bin Sabiq menghitung Imam di depan Ja'far dan sampai pada Muhammad al-Baqir, Ja'far menukas: "Itu sudah cukup bagimu. Allah telah mengukuhkan lidahmu dan telah menuntun hatimu." [42] Dapat kita simpulkan, dari seluruh hadis ini, bahwa makna sesungguhnya dari *taqiyah* bukanlah berbohong atau berdusta – sebagaimana sering ditafsirkan – tetapi melindungi agama dan pengikutnya dari musuh melalui perahasiaan, pada saat terancam akan dibunuh, ditawan atau dihina.

Ada lagi butir penting yang perlu dibahas secara singkat. Banyak hadis akan ditemukan, khususnya dalam koleksi hadis Syi'i paling awal, *Al-Kafi*, yang melukiskan para Imam sebagai manusia supranatural. Bagaimanakah asalmula hadis-hadis tersebut, dan sejauh manakah para Imam sendiri bertanggung jawab terhadapnya? Hadis-hadis ini dilaporkan, sebagaimana semua hadis Syi'i, berdasarkan otoritas salah satu Imam; dalam kasus ini, terutama dari Al-Baqir dan Ja'far. Tapi apakah sesungguhnya para Imam ini adalah penulis hadis-hadis demikian? Hal pertama yang mesti digarisbawahi dalam kaitan ini adalah: sementara Al-Baqir dan Ja'far sendiri tinggal di Madinah, kebanyakan pengikut mereka bermukim di Kufah. Fakta ini membawa kita pada problem besar. Sejak dulu Kufah telah menjadi pusat spekulasi dan aktivitas *ghulat*. Apakah Abdullah bin Saba', [43] sasaran pelacakan sejarah *ghulat* adalah pribadi

41) Shaduq, *Creed*, hal. 110
42) Kasysyi, *Rijal*, hal. 419
43) Lihat artc. *EI*², *"Abdullah b. Saba'"*

yang sesungguhnya, atau bukan. Nama As–Saba'iyah[44] sering digunakan untuk menggambarkan *ghulat* di Kufah, yang percaya pada karakter supranatural Ali. Menurut para heresiografer, Ibn Saba' adalah orang pertama yang mengkhutbahkan doktrin *waqf* (menolak untuk mengakui kematian Ali) dan orang pertama yang mengutuk dua Khalifah pertama (selain Utsman).[45] Baghdadi mengatakan, bahwa As-Saba'iyah kebanyakan terdiri dari orang-orang Saba'iyah lama dari Arabia Selatan yang bertahan dari perubahan-perubahan hingga masa Mukhtar, dan membentuk inti dari "para penyembah-kursi"nya.[46]

Grup awal *ghulat* ini tampak telah diserap oleh Kaisaniyah, yang percaya pada Mahdiisme Muhammad bin Hanafiyah, dan mengikuti putranya Abu Hasyim, Abdullah. Kematian Abu Hasyim merupakan titik balik dalam sejarah *ghulat*, karena menyebabkan perpecahan mereka menjadi dua kelompok yang berbeda. Yang satu berpegang pada berbagai pengganti Abu Hasyim dan percaya pada kegaibannya serta kembalinya; mereka ini akhirnya mencangkokkan diri pada Iran, untuk tumbuh menjadi gerakan revolusioner Karramatiyah menjelang akhir periode Bani Umayyah. Kelompok lain mendahului tahap Kaisaniyah, tinggal di Kufah, dan menghubungkan diri dengan para Imam Husainiyah. Nama-nama yang paling menonjol dalam kelompok kedua yang menjadi pengikut Al-Baqir, kemudian Ja'far Ash-Shadiq, adalah Hamzah bin 'Umarah al-Buraidi, Bayan bin Sim'an, Sa'id an-Nahdi, Mughira bin Sa'id al-Ijli, orang dari suku Abu Manshur al-'Ijli dan Muhammad bin Abi Zainab, Miqlash bin Abil-Khaththab. Akan terlalu panjang untuk melukiskan – kendati sekilas – ajaran-ajaran ekstrem mereka di sini; cukup dengan mengatakan mereka menyatakan bahwa Imam-Imam merupakan inkarnasi Tuhan, yakni partikel ilahi yang terinkarnasi dalam diri Ali bin Abi Tha-

44) Sa'ad al-Asy'ari, *Maqalat*, hal. 20; Nawbakhti, *Firaq*, hal. 22
45) Sa'ad al-Asy'ari, dikutip di atas; Nawbakhti, dikutip di atas
46) *Farq*, hal. 32

lib, sehingga memungkinkannya mengetahui yang gaib, meramalkan masa depan dan memerangi orang kafir; bahwa kekuatan dunia malaikat yang tak tampak dalam diri Ali, seperti sebuah lampu di dalam ceruk di dinding, bahwa cahaya Tuhan dalam diri Ali, seperti api pada lampu. [47]

Mengenai *ghulat* dan ajaran-ajaran mereka, di sini hanya kami ketengahkan bahwa dari Al-Baqir ke bawah, semua Imam berturut-turut selalu mencela mereka dan berulangkali memperingatkan pengikutnya agar tidak menerima hadis-hadis dari mereka. [48] Kasysyi, mengutip pengaduan Ja'far tentang Mughirah, misalnya, yang salah menggambarkan Al-Baqir, dan menambahkan bahwa semua *ghuluw* yang dianggap berasal dari Al-Baqir adalah dari Mughirah. [49] Sesungguhnya Ja'far dan seluruh Imam penerusnya selalu tegas mengutuk kaum *ghulat* dan ajaran mereka.

Namun ada lagi grup yang sangat aktif di Kufah, yang sibuk memajukan cita-cita Al-Baqir dan Ja'far. Orang-orang paling penting di antara mereka adalah Jabir bin Yazid al-Ju'fi, [50] Abu Hamzah Ats-Tsumali [51] dan Mu'adz bin Farrah an-Nahwi. [52] Hanya pada kesempatan tertentu mereka menziarahi para Imam di Madinah, dan memperoleh kepercayaan mereka, dan mereka memutuskan hubungan dengan *ghulat* Kufah. Mengatasnamakan para Imam, mereka menyimpan pertikaian doktrinal dengan *ghulat* dan berkhutbah menentang klaim-klaim berlebihan *ghulat* dalam hal sifat dan fungsi para Imam. Mereka tetap teguh pada disiplin doktrinal yang ditetapkan para Imam – hal yang dilanggar secara agresif oleh *ghulat*. Namun, ketika kita melihat hadis-hadis yang disampaikan Jabir dan kawan-kawan-

47) Kasysyi, *Rijal*, hal. 296; Syahrastani, *Milal*, 1, hal. 152; Asy'ari. *Maqalat*, hal. 6 – 9
48) Lihat Kasysyi, *Rijal*, hal. 148, *passim;* Nawbakhti, *Firaq*,
49) Kasysyi. *Rijal*, hal. 223
50) lihat Sam'ani, *Ansab*, hal. 113b; Kasysyi, *Rijal*, hal. 191 dst; najasyi, *Rijal*, hal. 93 dst
51) Lihat bab 9
52) Ha'iri, *Muntahah*, hal. 202 dst; Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 66

nya dari kelompok ini, tampaklah bahwa mereka telah terpengaruh beberapa gagasan yang disebarkan oleh *ghulat*, khususnya dari Bayan bin Sim'an dan Mughirah bin Sa'id.

Barangkali, tidak ada pengikut Al-Baqir dan Ja'far yang berani melangkah begitu jauh dalam penegasannya sebagaimana Jabir. Cukup kiranya kita mengutip satu saja dari sejumlah hadis yang dirawikan oleh Jabir, yang menunjukkan kecenderungan semi-ghulatnya. Jabir meriwayatkan bahwa Al-Baqir berkata:

"Ya Jabir, makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah Muhammad dan keluarganya, orang-orang yang terpimpin secara benar dan para penuntun; mereka adalah momok-momok cahaya di hadapan Allah." Aku bertanya: 'Apa yang dimaksud dengan momok-momok?' Al Baqir berkata: "Bayang-bayang cahaya, jasad-jasad bercahaya tanpa spirit; mereka dikukuhkan oleh Ruh Suci *(Ruh al-Quds)* perantara bagi Muhammad dan keluarganya dalam menyembah Allah. Karena itulah Dia menciptakan mereka penuh tekad, terpelajar, dikaruniai dengan bibit ke-saleh-an dan turunan suci; mereka menyembah Allah dengan shalat, puasa, bersujud, bertasbih dan bertakbir: Allah Maha Besar." [53]

Bila kita membandingkan ide-ide *ghulat* mengenai *nur* Allah dalam diri Ali yang dikemukakan di atas, dengan keterangan Jabir tentang Imam sebagai "bayang-bayang cahaya" dan "jasad-jasad yang bercahaya", tampak adanya kecenderungan pemikiran yang sama antara keduanya.

Mungkin, karena alasan inilah grup-grup *ghulat* yang belakangan, menerima Jabir sebagai pelopor mereka. Ini ditandai oleh penegasan-penegasan Abul-Khaththab dan para penggantinya. Jadi *Umm al-Kitab* dikatakan berisi ajaran-ajaran Al-Baqir, Jabir bin Abdullah al-Anshari dan Jabir al-Ju'fi. [54] Tulisan keagamaan lain, *Risalat al-Ju'fi*, mengan-

53) *Kafi*, I, hal. 279

54) Lihat Ivanow, "*Notes sur Umm al-Kitab*", REI, 1932

dung doktrin Isma'ili, yang berpijak terutama pada keterangan terperinci Jabir berdasar riwayat Al-Baqir.[55] Nyata sekali, baik doktrin *Umm al-Kitab* maupun *Risalat al-Ju'fi* tidak mewakili pandangan Al-Baqir, dan barangkali hanya sedikit dari yang dibayangkan Jabir sendiri. Bagaimanapun, bahwa ia dianggap leluhur spiritual *ghulat* pasca-Khaththabiyah, ini merupakan pokok penting.

Meskipun pada kenyataannya, *ghuluw* dikutuk terus-menerus oleh Al-Baqir, Ja'far dan para Imam dari garis Husainiyah namun, sejumlah hadis mengenai ide-ide *ghulat* menemukan jalannya dalam kumpulan hadis Syi'i. Kebanyakan hadis ini dirawikan dari Jabir al-Ju'fi. Tapi, kini, mustahil untuk dapat memastikan apakah Jabir sendiri pencetus hadis-hadis ini ataukah hanya disangkutkan dengannya oleh *ghulat* yang belakangan, dan diedarkan oleh lingkungan Imamiyah. Dalam ilmu hadis Sunni dan Syi'i, hanya sedikit perhatian diberikan pada isi sebuah hadis: biasanya sebuah hadis diterima atau ditolak berdasarkan kredibilitas dan kualitas perawinya, yaitu sifat layak dipercayanya. Dalam ilmu hadis Syi'i, kriteria utamanya adalah: bila terbukti ia seorang pengikut yang patuh dan tulus pada imam di zamannya, hadisnya diterima. Meskipun Jabir memiliki kecenderungan semi-*ghulat* dan terkenal dengan pernyataan yang berlebih-lebihan, otentik atau tidak, namun sepanjang hidupnya ia tetap setia pada Al-Baqir dan Ja'far. Ketika Muhammad bin Ya'qub al-Kulaini (meninggal 328/939) menyusun kumpulan hadis Syi'i pertama, *Al-Kafi fil 'Ilmu ad-Din*, tujuannya adalah mengumpulkan apa saja yang sampai kepadanya berdasarkan riwayat mereka yang dikenal sebagai pengikut Imam mana saja. Dengan cara ini, banyak sekali hadis yang melukiskan karakteristik supranatural para Imam yang diajukan oleh lingkungan semi-*ghulat* di Kufah, mengalir ke dalam literatur Syi'i.

Bagaimanapun, dalam *Kafi* banyak sekali hadis Al-

55) Lihat E.E. Salisbury, "*Translation of an Unpublished Arabic Risalah*". JAOS, 1853, hal. 167 – 93

Baqir maupun Ja'far, yang jelas membantah bahwa mereka memiliki kekuatan supranatural dan menolak keajaiban-keajaiban yang dihubungkan dengan diri mereka.[56] Jadi, sangatlah mustahil bahwa Ja'far sendiri yang bertanggung jawab atas semua deskripsi fantastis tentang karakter supranatural para Imam yang disiarkan atas namanya oleh pengikut semi-*ghulat* di Kufah. Sesungguhnya, Ja'far tidak memencilkan mereka seperti misalnya, yang dilakukannya terhadap Abul-Khaththab, atau yang dilakukan Al-Baqir dalam kasus Bayan, Abu Manshur dan Mughirah. Dalam kitab *Kafi* sendiri, terdapat banyak hadis dari Al-Baqir dan Ja'far Ash-Shadiq yang menyatakan bahwa mereka hanyalah orang-orang yang takut kepada Allah. Bedanya dengan orang lain hanyalah karena mereka kerabat terdekat Rasul, karenanya menjadi pengawas dan *washi* risalahnya. Dan dengan kebajikan dan kepatuhan mereka kepada Allah, serta adanya kenyataan bahwa pengetahuan sempurna tentang Tuhan telah mereka terima melalui *Nash* dan *'Ilm*, mereka sanggup menjalani hidup dalam ketakwaan penuh pada kehendak Allah.[57] Mengenai hadis-hadis yang berhubungan dengan karakter supranatural Imam, mungkin yang paling tegas dan terang adalah pernyataan Ja'far sendiri ketika beliau berkata: "Apa saja yang sejalan dengan Kitab Allah, terimalah; dan apa saja yang bertentangan dengannya, tolaklah."[58] Mengingat bahwa Ja'far Ash-Shadiq paling tidak satu abad mendahului masa Bukhari dan Muslim, perlu sekali diketahui bahwa Imam Ja'far-lah yang dipercaya menetapkan kriteria ini untuk menguji hadis, sesuatu yang dianggap prinsip paling penting dalam meneliti dan menimbang hadis.[59]

Apalagi, fakta membuktikan bahwa *ghulat* atau semi-*ghulat* menghubungkan pemikiran mereka dengan para

56) Contoh, *Kafi*, hal. 365; dst; Kasysyi, *Rijal*, hal. 324 dst
57) Contoh, *Kafi*, I, hal. 308, *passim*
58) Ya'qubi, II, hal. 381; Kasysyi, *Rijal*, hal. 224
59. Lihat Donaldson, *The Shi'ite Religion*, hal. 135

Imam, bahwa para Imam tidak bertanggung jawab jika pernyataan-pernyataan ini diilustrasikan lebih jauh oleh laporan Kasysyi. Seorang pengikut Imam Ali Ar-Ridha, suatu kali membacakan di hadapan beliau hadis-hadis tertentu yang ia kutip dari catatan orang-orang di Irak yang mencatat perkataan-perkataan Al-Baqir dan Ja'far. Sang Imam dengan keras menolak keotentikan hadis-hadis itu, dan memaklumkan bahwa Abul Khaththab dan pengikutnya telah berusaha supaya kebohongan-kebohongan mereka diterima dalam buku-buku catatan mereka. [60] Hadis-hadis serupa yang tercatat sebelumnya, juga mengandung keluhan-keluhan Ja'far tentang kekeliruan Mughirah dalam menggambarkan Al-Baqir.

Sejauh ini telah kita bicarakan lingkungan pengikut ekstrem dan semi ekstrem Ja'far, serta pengakuan berlebihan mereka bagi pribadi para Imam. Namun, tidak semua pengikut Ja'far adalah orang-orang fanatik. Sebagian dari mereka adalah Syi'i yang dibedakan dari Muslim lain hanya karena kepatuhan mereka yang lebih tinggi terhadap Ali serta keyakinan bahwa beliau adalah pribadi terbaik setelah Rasul untuk memegang jabatan gabungan, kepemimpinan duniawi dan spiritual. Jadi, mereka menganggap Imamah adalah hak Ali dan keturunannya, yang ditahbiskan kepada mereka oleh Allah. Contoh terbaik dari para pelopor Syi'i, – yang kelak menjadi penganut Itsna 'Asyariyah – ini adalah Abdullah bin Abi Ya'fur, penduduk Kufah. Ia menentang rekan-rekannya warga Kufah, seperti Mu'allah bin Khunais, yang menyamakan Imam dengan para Nabi. Ibn Abi Ya'fur keberatan dan berkata bahwa mereka itu suci, takwa kepada Allah, teolog berilmu luas yang dipercayai membimbing masyarakat di jalan Allah. [61] Karena ia begitu taat dalam amal ibadahnya, maka ia amat dipuji dan dihormati oleh Ja'far. [62] Ia dihormati kelompok ahli hadis mo-

60) Kasysyi, *Rijal*, hal. 224. Lihat Hodgson, dikutip di atas, hal. 13
61) Kasysyi, *Rijal*, hal. 247
62) *ibid.*

derat. Ketika ia meninggal dunia di masa hidup Ja'far, banyak dari *Ahl al-Hadits* dan Murji'ah pro-Syi'i mengantar jenazahnya.[63]

Masih ada lagi grup lain di antara pengikut Ja'far yang sibuk dalam persoalan intelektual atau dialektik masa itu, yang sejalur dengan Mu'tazilah. Sudah menjadi ciri kepemimpinan Ja'far bahwa beliau menghimpun di sekelilingnya orang-orang yang dapat tegak dengan kekuatan luar biasa di antara ulama Muslim yang tengah memikirkan masalah-masalah filosofis zaman itu. Kaum teolog spekulatif Syi'i pertama ini, yang memasukkan unsur intelektual dalam Imamah Ja'far, lahir dari kalangan kaum ekstrem Syi'i bahkan dalam presentasi bermusuhan dari para heresiografer. Asy'ari banyak memberi perhatian pada mereka dan membedakan mereka secara jelas dari kaum ekstrem atau semi-ekstrem di kalangan Syi'i pengikut Ja'far. Juga dapat dicatat di sini sambil lalu, bahwa kajian cermat terhadap karya-karya heresiografis, seperti karya Asy'ari dan Baghdadi, memungkinkan kita melihat gagasan-gagasan yang berlawanan dan bercampur baur antara pemikiran Sunni dan Syi'i pada tahap evolusi itu. Bagaimanapun, keterikatan kelompok ini pada sang Imam menandakan kemajuan besar dalam perkembangan Syi'isme pada statusnya sendiri. Teolog spekulatif dari lingkungan Ja'far ini belakangan dipandang sebagai elite *mutakallimun* Syi'i. Kendati ilmu *kalam* belum menjadi cabang pengetahuan yang definitif, *mutakkalimun* awal Syi'i – kemudian menjadi tulang punggung Syi'ah Dua Belas – menjadi teolog-teolog spekulatif, sekaligus ahli hadis dan *fiqh*.

Dalam grup ini, pertama harus dicantumkan Abul-Hasan bin A'yan bin Susan, lebih dikenal dengan julukan Az-Zurarah. Ia seorang maula Banu Syaiban dari Kufah, cucu pendeta Greek yang dijadikan budak, yang kemudian memeluk Islam.[64] Zurarah berasal dari kalangan pendu-

---

63) *ibid.*

64) Thusi, *Fihrist*, hal. 141 dst; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 135 – 6; Hilli, *Rijal*, hal. 76

kung Zaid bin Ali, karena bersama saudaranya Humran bin A'yan dan Ath-Thayyar, ia pernah menjadi murid Al-Hakam bin 'Utaibah, seorang Zaidiyah dan pemimpin terkemuka Mu'tazilah. Hal ini mengesankan bahwa di bawah pengaruh Mu'tazilah, Zurarah mengembangkan minatnya dalam teologi spekulatif. Zurarah dan dua saudaranya, belakangan menarik baiat mereka, dan mengikatkan diri pada Al-Baqir. Humran-lah yang pertama mengambil langkah ini. [65]

Setelah kematian Al-Baqir, Zurarah berada dalam deretan pengikut terdekat Ja'far Ash-Shadiq. Tentang dirinya, Ja'far berbicara dengan penuh penghargaan: "Empat orang yang paling kucintai, hidup atau mati, yaitu Buraid bin Mu'awiyah al-'Ijli, Zurarah, Muhammad bin Muslim dan Al-Ahwal". [66] Ibn Abi 'Umair [67] mengatakan, bahwa dia dan orang sezamannya selain Zurarah "seperti anak-anak di sekeliling guru mereka". [68] Karena aktivitasnya yang berkobar-kobar dalam menyokong perjuangan Ja'far, Zurarah menghadapi banyak kesukaran, bahkan bahaya. Untuk membebaskannya dari kesukaran, Ja'far menerapkan prinsip *taqiyah* sehingga seolah-olah ia memungkiri, atau bahkan mencelanya. Untuk membenarkan hal ini, Ja'far mengatakan bahwa demi menyelamatkan Zurarah, ia telah bertindak seperti Nabi Khidhr ketika menenggelamkan kapal agar tidak diambil oleh seorang raja yang zalim. [69]

Zurarah, yang hanya pada kesempatan tertentu mengunjungi Ja'far di Madinah atau menemuinya di Makkah, tinggal di Kufah bersama sekumpulan besar murid. Walau-

---

65) Ha'iri, *Muntahah*, hal. 120

66) Kasysyi. *Rijal*, hal. 135; Thusi, *Fihrist*, hal. 146; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 136

67) Abu Ahmad Muhammad bin Abi Umair Ziyad b. Isa, seorang ahli hadis dan sahbat Musa al-Kadlim serta Ali ar-Ridha, yang dikatakan telah menulis empat buku. Lihat Najasyi, hal. 228; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 254.

68) Kasysyi, *Rijal*, hal. 135

69) Kasysyi, *Rijal*, hal. 138. Untuk referensi pada Khidhr, lihat *Qur'an* xviii, 71

pun Zurarah juga dipandang sebagai ahli hadis, ahli hukum dan teolog, ia terkenal dalam bidang ilmu hadis dan *kalam*. Bahkan, ia adalah pendiri mazhab teologi spekulatif Syi'i dalam arti yang sebenarnya, dan guru *kalam* pertama [70] dalam kelompok Ja'far.

Di antara murid Zurarah, yang kesemuanya pengikut teguh Ja'far terdapat putranya Hasan, [71], Husain, [72] dan Ubaidillah; [73] saudaranya Hurman, ahli tatabahasa Arab dan salah satu sahabat terkemuka Al-Baqir; [74] Hamzah, putra Hurman; [75] Bukair bin A'yun [76] dan putranya Abdullah; [77] Muhammad bin al-Hakam; [78] Humaid bin Rabbah; [79] Muhammad bin an-Nu'man al Ahwal dan Hisyam bin Salim al-Jawaliqi. [80] Kelompok Zurarah biasanya dikenal sebagai *Az-Zurarriyah* atau *At-Tamimiyah*, [81] dan kegiatan intelektualnya dalam lapangan teologi skolastik sangat memantapkan perjuangan Ja'far, dan belakangan perjuangan Musa Al-Kadzim. [82]

Berbarengan dengan masalah teologis dan skolastik lain, Zurarah dan murid-muridnya memperkembangkan teori, bahwa pengetahuan tentang Tuhan adalah kewajiban tiap Mukmin dan tak dapat dijangkau tanpa Imam yang ditunjuk oleh Tuhan. Dengan demikian, ketaatan penuh ke-

---

70. Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 220; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 136
71) Ha'iri, *Muntahah*, hal. 93; Ibn Nadim, dikutip di atas
72) Ha'iri, *Muntahah*, hal. 110; Ibn Nadim, dikutip di atas
73) Ha'iri, *Muntahah*, hal 99; Ibn Nadim, dikutip di atas; Thusi, *Fihrist*, hal. 202, menunjuk kepadanya sebagai 'Ubaid b. Zurarah.
74) Ibn Nadim, dikutip di atas; Kasysyi, *Rijal*, hal. 176
75) Ha'iri, *Muntahah*, hal. 131; Thusi, *Fihrist*, hal. 117
76) *Kasysyi*, Rijal, hal. 181; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 68; Ibn Nadim, dikutip di atas
77) Thusi, *Fihrist*, hal. 188; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 182; Ibn Nadim dikutip di atas
78) Saudara Hisyam b. al-Hakam; lihat Ha'iri, *Muntahah*, hal. 271
79) Asy'ari, *Maqalat*, I, hal. 43
80) Untuk dua yang terakhir, lihat di bawah, hal. 307 – 308
81) Asy'ari, *Maqalat*, I, hal. 28, menunjuk pada At-Tamimiyah
82) Lihat keterangan detail tentang aktivitas Zurarah dan kemampuannya dalam Kasysyi, *Rijal*, hal. 133 – 61

pada Imam, merupakan kewajiban agama. Para Imam, karena keharusan, dilimpahi ilmu khusus. Karena itu, yang dapat diraih orang lain melalui dalil yang runtun *(nadlar)*, seorang Imam selalu tahu melalui ilmu khusus dan superiorita serta daya nalarnya yang tiada tara. Zurarah dan kelompoknya menyebarkan pandangan mereka tentang hampir tiap masalah yang sekarang kita sebut filsafat skolastik, seperti sifat Tuhan, Esensi-Nya, Tindakan-Nya, Niat atau Kehendak-Nya dan kapasitas manusia. [83] Impresi yang kita dapatkan tentang Zurarah dari berbagai sumber, khususnya dari Kasysyi, adalah, bahwa ia memainkan peran penting dalam perkembangan pemikiran legitimis Syi'i serta menyumbang banyak sekali pada bentuk paham Imamiyah. Ia merupakan salah satu perawi yang paling sering dikutip dalam seluruh buku utama Syi'i.

Abu Ja'far Muhammad bin Nu'man Al-Ahwal adalah pribadi tegas lain di kalangan teolog spekulatif Kufah yang mengaitkan masalah Imamah dengan problem fundamental skolastik lain. Kelompoknya dilukiskan oleh heresiografer sebagai An-Nu'maniyah. Ia berbeda dari seluruh pengikut Ja'far karena kehebatannya dalam dialektika dan pengetahuan teologinya, sebagaimana terlihat dari jawaban-jawaban pedasnya dalam perdebatan dengan lawan-lawannya. Sebagai seorang Syi'i yang sangat teguh, Al-Ahwal pada mulanya adalah salah satu pengikut Al-Baqir yang paling tegar. Ia membela klaim Al-Baqir melawan Zaid. Belakangan ia menjadi pendukung gigih Ja'far Ash-Shadiq, dan akhirnya menyokong Musa Al-Kadzim.

Bagian terbesar aktivitas intelektualnya dalam mengangkat cita-cita Syi'i, barangkali dilakukannya di masa Imamah Ja'far. Ia termasuk di antara sahabat Ja'far yang terkemuka, dan salah satu yang menerima Musa al-Kadzim sebagai Imam begitu Ja'far meninggal, tanpa menimbang

83) Keterangan detail dapat ditemukan dalam Asy'ari, *Maqalat*, II, hal. 36 dst; Baghdadi, *Farq*, hal. 43; Syahrastani, *Milal*, I, hal. 186

pencalonan putra Ja'far yang lain. [84] Diriwayatkan, ia sering berdebat sengit dengan ahli hukum, Abu Hanifah. Dan ia memandang rendah Abu Hanifah, karena ia seorang Murji'ah. Abu Hanifah pun memperlakukannya dengan cemoohan dan celaan. [85] Al-Ahwal digambarkan sebagai yang paling berani dan riuh dalam keyakinannya mengenai hak-hak legitimis Imam berdasarkan alasan rasional. [86] Sebagai pendukung gigih garis legitimis, ia menegakkan dogma kewajiban agama yang diperintahkan Tuhan untuk taat penuh kepada Imam-imam; ilmu tertinggi yang mereka miliki, merupakan keharusan bimbingan bagi manusia. Ia adalah seorang penulis paling produktif; sejumlah karyanya disebut-sebut oleh berbagai otoritas. Karyanya, termasuk *Kitab al-Imamah, Kitab ar-Radd 'ala-Mu'tazilah fi Imamah al-Mafdhul* dan sejumlah makalah lain, barangkali bersifat polemis. [87] Buku-bukunya yang dianggap berasal darinya, mengesankan bahwa masalah Imamah adalah salah satu pokok utama bagi para pemikir Mu'tazilah dan Syi'i zaman itu. Kasysyi mencatat sejumlah debat kontroversial yang dilakukannya dalam mendukung hak-hak Ja'far bagi Imamah, serta mengutip bahwa Ja'far pernah berkata: "Al-Ahwal adalah orang yang paling kucintai, hidup atau mati." [88]

Selain dia, pendukung terdepan Ja'far – dalam kelompok ini – adalah Hisyam bin Salim al-Jawaliqi, yang dibesarkan sebagai budak dari Jurjan, dan menjadi maula Bisyar bin Marwan. Ia juga tinggal di Kufah, mencari nafkah sebagai penjual makanan ternak *('allaf)*. Seperti kawan dekatnya Al-Ahwal, ia memimpin sekumpulan besar murid dan

84) Kasysyi, *Rijal*, hal. 185 dst; Najasyi, *Rijal*, hal. 228; Sa'ad al-Asy'ari, *Maqalat*, hal. 88; Thusi, *Fihrist*, hal. 223; Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 176; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 295; Hilli, *Rijal*, hal. 138

85) Najasyi, *Rijal*, hal. 228; Kasysyi, *Rijal*, hal. 187

86) Lihat Kasysyi, *Rijal*, hal. 135 dst; Ibn 'Abd Rabbih, *'Iqd*, II. hal. 465

87) Lihat, Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 176; Najasyi, *Rijal*, hal. 228; Syahrastani, *Milal*, I, hal. 187

88) Kasysyi, *Rijal*, hal. 185

mengajukan teorinya dalam masalah-masalah tentang hakekat dan sifat Tuhan. [89]

Mungkin pemikir Syi'i terbesar dari pengikut Ja'far adalah Abu Muhammad Hisyam bin al-Hakam [90] dan Ali bin Isma'il al-Maitsami. [91] Yang disebut pertama, tadinya adalah murid Iahm bin Safwan, seorang Jubriyah, tapi melakukan konversi terhadap doktrin Syi'i dan menjadi pengikut Ja'far Ash-Shadiq yang paling teguh. Tentunya ia masih cukup muda ketika itu, karena ia hidup hingga Imamah Ali Ar-Ridha dan merupakan salah satu sahabatnya yang paling dekat. [92]

Teori menyangkut Tuhan dan persoalan skolastik lain yang dikemukakan oleh lima pemikir paling penting dalam periode Ja'far akan terlalu panjang untuk diulas di sini. Tujuan kita sekarang ini terutama adalah mengenai sumbangan mereka terhadap doktrin Imamah, yang mereka kaitkan dengan prinsip fundamental sifat skolastik. Fakta yang mencolok adalah bahwa kendatipun lima pemikir ini seringkali berbeda dalam banyak hal, ajaran-ajaran dan ide mereka mengenai Imamah nyaris sama. Esensi doktrin Imamah mereka adalah: Rasul menunjuk Ali untuk jabatan Imamah melalui penunjukan eksplisit *(nash)*. Setelah dia, putra-putranya Hasan dan Husain menduduki Imamah dengan cara yang sama. Penunjukan ini berdasarkan prinsip

---

89) Kasysyi, *Rijal*, hal. 280 dst; Najasyi, *Rijal*, hal. 305; Thusi, *Fihrist*, hal. 354; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 323 – 4. Untuk gagasannya, juga lihat Asy'ari, *Maqalat*, I, hal. 34; Baghdadi, *Farq*, hal. 139; Syahrastani, *Milal*, hal. 184 dst; Fakhr ad-Din ar-Razi, *I'tiqadat*, hal. 64; Nawbakhti, *Firaq*, hal. 66; Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 177

90) Seorang *maula* Kinda, tapi sering dilukiskan sebagai klien Banu Syaiban, karena ia mengaitkan dirinya dengan suku itu. Lihat Kasysyi, *Rijal*, hal. 475 dst; Thusi, *Fihrist*, hal. 353; Najasyi, *Rijal*, hal. 304; Ibn Nadim, *Fihrist*, hal. 175; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 322 dst.

91) Seorang *maula* Banu Asad, ia tinggal di Bashrah, tempat ia sering berkumpul dengan Mu'tazilah *mutakallimumn* lokal. Lihat Najasyi, hal. 176; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 207 – 8; Thusi, *Fihrist*, hal. 212; Kasysyi, *Rijal*, hal. 213.

92) Kasysyi, *Rijal*, hal. 214

bahwa manusia membutuhkan seorang Imam untuk menuntunnya di jalan benar sama seperti seorang individu memerlukan akal untuk mengkoordinasikan aktivitas tubuh dan membimbingnya. Untuk membimbing manusia dan menjaganya agar tidak sesat, seorang Imam haruslah tak dapat berbuat salah *(ma'shum)*. Ini karena sang Imam, yang statusnya di bawah Rasul, tak dapat menerima wahyu dari Tuhan. Karena itu, sebagai penuntun yang ditunjuk melalui Restu Allah, taat kepadanya sama dengan taat kepada Allah, dan membangkang sama dengan kafir. [93]

Sementara banyak teolog spekulatif dari kalangan pengikut Ja'far yang sibuk menyelesaikan problem-problem skolastik masa itu, banyak juga anggota kelompok itu yang memusatkan usaha mereka terutama pada masalah hukum. Telah dikemukakan terdahulu bahwa perbedaan antara ahli hukum dan ahli hadis pada tahap ini, terutama di antara Syi'i, tak jelas benar. Namun, ada perbedaan dalam minat mereka masing-masing. Sebagian lebih tertarik dalam hadis-hadis yang bersifat dogmatis dan doktrinal, yang lain tertarik pada hadis-hadis yang berkenaan dengan masalah praktis. Jadi, kebanyakan hadis yang berhubungan dengan masalah hukum dilaporkan berdasarkan otoritas Jamil bin Darraj, Abdullah bin Miskan, Abdullah bin Bukair, Hammad bin Utsman, Hammad bin Isa dan Aban bin Utsman. [94] Kesemua mereka termasuk kumpulan dekat Ja'far dan diterima dengan suara bulat oleh seluruh penulis Syi'i Dua Belas Imam sebagai para perawi hadis tentang hukum yang mempunyai otoritas paling besar dan sebagai ahli hukum piawai dari kalangan murid Ja'far. Kasysyi melukiskan mereka sebagai "enam pemegang otoritas yang paling dapat dipercaya di antara seluruh pengikut Ja'far menyangkut hadis-

---

93) Lihat Asy'ari, *Maqalat*, I, hal. 48, dan indeks; Syahrastani, *Milal*, *I*, *hal.* 184 dst, dan indeks.

94) Kasysyi, *Rijal*, hal. 375. Untuk data biografis dan informasi detail mengenai mereka, lihat Kasysyi, *Rijal*, indeks; Najasyi, *Rijal*, indeks; Ha'iri, *Muntahah*, *passim*

hadis hukum; mengenai keandalan dan mendalamnya ilmu hukum mereka sudah menjadi konsensus penuh di kalangan ulama Syi'i." [95] Pernyataan Kasysyi dikukuhkan dengan menguji *al-Kafi* karya Kulaini, *Man La Yahdhuruhu'l-Faqih*-nya Shadaq dan karya Thusi berjudul *Istibsar* dan *Tahdzib al-Ahkam*. "Empat Kitab Standar" *(Al-Kutub al-Arba')* ini sama pentingnya bagi Syi'i seperti enam koleksi *Hadits* Sunni resmi *(Shahih as-Sittah)* bagi golongan Sunni.

Pada daftar ahli hukum periode Ja'far yang seringkali dikutip ini harus ditambahkan nama 'Abban bin Taghlib bin Riyah, [96] seorang ahli hukum-ahli hadis yang penting dan menonjol, dan dahulunya adalah sahabat Zainal Abddin dan Al-Baqir. Ketika ia meninggal tahun 140/757, diriwayatkan Ja'far berkata: "Aku ingin memiliki Syi'ahku seperti Aban bin Taghlib", dan "kematiannya memerihkan hatiku." [97] Nama Aban muncul dalam sejumlah hadis, kebanyakan yang bersifat praktis.

Penting untuk dicatat, bahwa hampir seluruh ahli hukum-ahli hadis kumpulan Ja'far ini dalam ikatan kontinu pada tiga atau paling sedikit dua generasi para Imam legitimis apakah Zainal Abidin, Al-Baqir dan Ja'far, atau Al-Baqir, Ja'far dan Musa, sementara sebagian lain yang bergabung dengan Ja'far melayani garis para Imam legitimis hingga Ali Ar-Ridha.

Dari ikhtisar singkat tentang aktivitas individu dan grup yang bekerja di bawah kepemimpinan Ja'far ash-Shadiq dalam seluruh cabang fundamental ilmu keagamaan, kita dapat menarik dua kesimpulan. Pertama, pada tahap pertumbuhan pemikiran dan institusi Islam, kontribusi yang dibuat orang-orang ini – berdasar ajaran Ja'far dan pendahulunya, – memberikan fondasi kokoh bagi ulasan dogma dan sistem legal Syi'isme Imamiyah oleh para teolog dan

95) Kasysyi, *Rijal*, hal. 375
96) Lihat Kasysyi, *Rijal*, hal. 330; Ha'iri, *Muntahah*, hal. 17; Najasyi, *Rijal*, hal. 7 – 10; Dsahabi, *Mizan*, I, hal. 4 – 5
97) Lihat Kasysyi, *Rijal*, hal. 330

ahli hukum Syi'ah Dua Belas di hari kemudian. Kedua, kenyataan bahwa begitu banyak pribadi, bekerja dalam berbagai aspek kehidupan religius, memilih untuk mengikuti Ja'far dengan menerima Imamahnya berdasar prinsip *Nash* telah mengarahkan arus Imamiyah dari Syi'isme menuju karakter khasnya sendiri dalam Islam.

Ada banyak kepercayaan Syi'i yang dipelihara untuk kita oleh sumber-sumber paling awal Syi'i, seperti Kasysyi, yang menjelaskan iman Syi'i Imamiyah di masa hidup Ja'far ash-Shadiq. Salah satu kepercayaan ini, diucapkan oleh Amr bin Huraits di hadapan Ja'far, berbunyi:

"Saya hendak melukiskan agama saya *(diny)* dan apa yang saya percaya, supaya engkau dapat mengukuhkan imanku. Agamaku adalah bahwa saya bersaksi tiada Tuhan melainkan Allah, dan Muhammad adalah Rasul dan Hamba-Nya. Saya percaya bahwa kedatangan Hari Pengadilan itu pasti, dan bahwa Allah akan membangkitkan orang-orang yang dikubur. Saya percaya pada kewajiban shalat, membayar *zakat*, puasa dalam bulan Ramadhan dan kewajiban menunaikan ibadah haji ke Rumah *(Ka'bah)* bagi yang mampu. Aku bersaksi pada *wilayah* Ali bin Abi Thalib, pemimpin kaum beriman *(Amir al-Mu'minin)* setelah Rasul Allah, semoga Allah melimpahkan *rahmat* atas keduanya, dan *Wilayah* Al-Hasan dan Al-Husain, *wilayah* Ali bin Al-Husain dan *wilayah* Muhammad al-Baqir, dan sesudah *wilayah*-nya, *wilayah*-mu. Saya bersaksi bahwa kalian adalah para Imam. Dalam agama ini saya hidup dan dalam agama ini saya mati, serta inilah agama yang dengannya aku menyembah Allah."

Mendengar ini, Ja'far berseru:

"Demi Allah, ini sesungguhnya adalah agamaku dan agama ayah-kakekku, yang menyembah Allah secara terbuka dan rahasia; maka takutlah kepada Allah dan jagalah lidahmu dari berkata yang bukan-bukan kecuali hal yang baik."[98]

98) Kasysyi, *Rijal*, hal. 418

Pernyataan serupa direkam oleh Kasysyi dari Daud bin Yunus dan Khalid bin Bajali.[99] Keterangan mendetail tentang kepercayaan Syi'i Dua Belas Imam yang mengulas seluruh artikel tentang iman, baik fundamental *(ushul)* maupun non-fundamental *(furu')*, diberikan oleh Syaikh Ibn Babawaih al-Qummi, lebih dikenal sebagai Syaikh Ash-Shaduq (meninggal 381/991-2), dalam kepercayaan berjudul *Risalat al-'Itiqadat.* Syaikh ash-Shaduq diakui secara universal oleh Syi'ah Dua Belas sebagai salah satu otoritas terbesar mereka, dan *Risalah*-nya, salah satu dari kepercayaan Syi'i paling awal yang terperinci, diterima sebagai pernyataan tentang kepercayaan mereka yang paling otoritatif. Membandingkan kepercayaan Syi'i ini dengan kepercayaan standar Sunni, seperti *Fiqh Akbar I, Fiqh Akbar II* dan *Washiyat Abi Hanifah,* orang menemukan bahwa kecuali menyangkut masalah Imamah, perbedaan antara Sunni dan Syi'i sama sifatnya seperti, katakanlah, perbedaan antara Asy'ari dan Mu'tazilah. Pandangan Syi'i dalam banyak hal sama dengan pandangan Mu'tazilah, yang tentu tetap sebagai bagian dari Islam Sunni, meskipun pandangan rasionalistik mereka akhirnya ditolak oleh *Jama'ah.*

Persoalan Quran dapat menyajikan ilustrasi terbaik tentang kesatuan fundamental ini. Kepercayaan Syi'i, sebagaimana dinyatakan Syaikh Ash-Shaduq, berbunyi:

"Kepercayaan kita menyangkut Quran adalah bahwa ini kalimat Allah, wahyu-Nya diturunkan oleh-Nya, firman-Nya dan Kitab-Nya . . . *'Kebatilan tak dapat datang kepadanya dari depan atau belakangnya. Inilah wahyu dari Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji'* (Quran, 41, 42) . . . Dan kepercayaan kita adalah bahwa Allah, Maha Pengasih dan Maha Agung, adalah Pencipta, Pewahyu, Pelindung dan Pengucapnya. Kepercayaan kita adalah bahwa Quran, yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad, adalah (sama seperti) sesuatu di antara dua pengurus *(daffatain).*

---

99) Lihat Kasysyi, *Rijal,* hal. 419 dst

Dan yang berada di tangan umat, dan tidak lebih tinggi tingkatnya ketimbang yang ada itu. Jumlah *Surah* sebagaimana diterima umum adalah seratus empat belas."[100]

Dalam pernyataan Shaduq ini tentang Quran, dua pokok layak dicatat. Pertama, Syi'ah, seperti Mu'tazilah, percaya bahwa Quran adalah kalam Allah yang diciptakan, dan bukan tidak diciptakan serta abadi seperti diajarkan Asya'irah dan diterima secara resmi oleh Islam Sunni. Kedua dan pokok yang lebih penting adalah bahwa teks Quran seperti yang ditemukan dalam *textus receptus*, yang berada di tiap orang dalam bentuk buku, diterima sepenuhnya oleh Syi'i, sebagaimana Sunni. Jadi pernyataan bahwa Syi'i percaya bahwa sebagian isi Quran tidak terdapat dalam *textus receptus* adalah keliru.

Bagaimanapun, di sini kita tidak menyuruk pada detail kepercayaan Syi'i atau perkembangan sistem hukum dan teologi Syi'i, yang terjadi secara bertahap seperti dalam Islam Sunni. Karya ini juga tidak dimaksudkan untuk membicarakan kontribusi enam Imam yang terakhir setelah Ja'far ash-Shadiq, yakni setelah Syi'ah Imamiyah kemudian dikenal sebagai *Itsna* 'Asyariyah, atau Imam Dua Belas. Tujuan kami hanyalah melacak asal-muasal dan awal perkembangan kecenderungan keagamaan melalui mana Syi'ah akhirnya hadir dengan ciri khasnya sendiri dari umat Muslim lain.

Memperhatikan apa yang telah dibicarakan sepanjang karya ini, dan memandang aktivitas mereka yang berkumpul di sekitar Ja'far Ash-Shadiq, kita dapat menyimpulkan bahwa Syi'ah Imamiyah, di waktu kematian Ja'far tahun 148/765, sudah memperoleh ciri karakter mereka sendiri. Ketidakmufakatan sesungguhnya antara Syi'i dan Sunni dalam detail teologi dan praktek hukum tertentu tak terlalu penting sebagaimana "spirit" yang bekerja di belakang perbedaan kecil ini. "Spirit" ini, muncul dari perbedaan dalam

100) Shaduq, *Creed*, hal. 84 dst

pendekatan fundamental dan interpretasi terhadap Islam, sebagaimana dibicarakan di Bab 1, pokok masalah selanjutnya dalam konsep Syi'i tentang kepemimpinan umat setelah Rasul. Konsep kepemimpinan yang dinobatkan secara ilahiah inilah yang membedakan Syi'i dari Sunni di dalam Islam; dan karena kemunculan konsep inilah perhatian kami dipusatkan.

***

BIBLIOGRAFI

A. Sumber Utama

Abu Daud Sulaiman b. Al-Asy'ats. *Sunan al-Muthafa*, Kairo, tanpa tahun.

Abul Faraj Al-Ishfahani, *Kitab al-Aghani*, beirut 1973

– *Maqatil ath-Thalibiyin*, Teheran 1949

Abul Mahasin Yusuf b. Taghribirdi, *An-Nujum az-Zahira*, Kairo 1929

Abu Nu'Aim Al-Ishbahani, *Hilyat al-Awliya*, Kairo 1933

Abu Yusuf Ya'Qub b. Ibrahim, *Kitab al-Kharaj*, Kairo 1933

Ali Al-Muttaqi, *Kanz al-'Ummal*, Hayderabad 1364 H

Al-Anbari. Abu Bakr Muhammad, b. Qasim *Syarh al-Qasha'id as-Sab'ah ath-Thiwal al-Jahiliyyat* edisi Abdus-Salam Harun; Kairo 1963

Al-Asy'Ari, Abul-Hasan Ali b. Isma'il, *Maqalat al-Islamiyyin*, edisi Helmut Ritter, Istanbul 129

Al-Asy'ari, Muhammad b. Yahya b. Abi Bakr, *At-Tamhid wal-Bayani fi Maqtal ash-Syahid Utsman*, ed. Mahmud Zayid; Beirut 1964

Al-Asy'Ari, Sa'ad b. Abdullah Al-Qummi, *Kitab al-Maqalat wal-Firaq*, ed. Muhammad Jawad Masykur; Teheran 1963

Al-Azraqi, Muhammad b. Abdullah, *Akbar Makkah*, ed. Rusydi ash-Shalih; Makkah 1352 H.

Al-Baghdadi, Abu Manshur Abdul Qahir, *Al-Farq bayna-Firaq*, ed. al-Kawtsari; Kairo 1948

– *Ushul ad-Din* Istanbul 1928

Al-Baladzuri, Ahmad b. Yahya b. Jabir, *Ansab al-Asyraf*, jilid I, ed. Muhammad Hamidullah, Kairo 1955; jilid IV A–B. ed. Max Schloessinger, Jerussalem 1938–1971; jilid

V, ed. S.D.F. Goitein, Jerussalem 1936.
– *Futuh al-Buldan* terjemahan Philip Hitti, *Origins of the Islamic State*, New York 1916
Al-Baydhawi, Abdullah b. Umar, *Anwar at-Tanzil*, ed. Fleischer; 1846–1848
Al-Baihaqi, Muhammad b. Ibrahim, *Kitab al-Mahasin wal-Masawi*, ed. Fiedrich Schwally; Giessen 1902
Ad-Damiri, Kamal Ad-Din, *Hayat al-Hayawan* Bulaq 1284 H
Adz-Dzahabi, Abu Abdullah Muhammad, *Tarikh al-Islam*, Kairo 1367 H
– *Tadzkirat al-Huffadl* Hyderabad 1333 H
– *Mizan al-I'tidal* tanpa tahun
Ad-Dinawari, Abu Hanifah Ahmad b. Daud *Kitab al-Akhbar at-Tiwal*, Kairo 1960
Ad-Diyarbakri, Husain b. Muhammad *Tarikh al-Khamis*, Kairo 1309 H
Farazdaq, *Diwan*, ed. Abdullah Isma'il ash-Shawi; Kairo 1936
Al-Ha'Iri, Muhammad b. Isma'il, *Muntahah al-Maqal*, Teheran 1302 H
Al-Hilli, Hasan b. Yusuf, *Al-Bab al-Hadi 'Asyar*, terjemahan W.M. Miller; London 1928
– *Minhaj al-Karamah fi Ma'rifat al-Imamah*, Teheran 1880
– *Kasyf al-Yaqin fi Fadhail Amir al-Mu'minin*, Teheran 1880
– *Rijal*, ed. Muhammad Shadiq; Najaf 1961
Ibn Abdil-Barr, *Kitab al-Isti'ab*, Kairo, tanpa tahun
Ibn Abd Rabbih, Ahmad b. Muhammad *Al-'iqd al-Farid*, ed. Ahmad Amin et al.; Kairo 1952–6
Ibn Abil-Hadid, *Syarh Nahj al-Balaghah*, ed. Muhammad Abul-Fadhl Ibrahim; Kairo 1959
Ibn Asakir, Ali b. Al-Hasan, *Tabyin Kidzb al-Muftari*, Damaskus 1347 H
– *At-Tarikh al-Kabir* Damaskus 1347 H
Ibn Al-Atsir, Ali b. Muhammad, *Usad al-Ghabah*, Kairo, tanpa tahun

Ibn Duraid, Muhammad b. Al-Hasan *Kitab al-Isytiqaq*, ed. Ferdinand Wuestenfeld; Goettingen 1854
Ibn Al-Habib, Muhammad b. Habib *Kitab al-Muhabbar*, ed. Listenstater; Hyderabad 1942
Ibn Hajar, Ahmad b. Muhammad Al-Haitsami *Ash-Shawa'iq al-Muhriqah*, ed. Abdul-Wahhab; Kairo 1375 H
Ibn Hajar Al-Asqalani, *Lisan al-Mizan*, Hyderabad 1329 H
— *Tahdzib at-Tahdzib*, Hyderabad 1325 H
Ibn Hanbal, Ahmad b. Muhammad, *Al-Musnad*, Kairo 1895
Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali b. Ahmad, *Al-Fashl fi'l-Milal wal-Ahwa' wan-Nihal*, Kairo 1347 H
Ibn Hisyam, Abu Muhammad Abdul-Malik, *Sirat Rasul Allah*, ed. Mustafa Saqqah et al.; Kairo 1936; terjemahan Alfred Guillaume *The Life of Muhammad*, Oxford 1967.
Ibn 'Imad Al-Hanbali, *Syadzarat adz-Dzahab*, Kairo 1350 H
Ibn Al-Jawzi, Abul-Faraj Abdur-Rahman, *Kitab Shifwat ash-Shafwah*, Hyder-abad 1355 H
— *Talbis Iblis*, Kairo 1340 H
Ibn Katsir, Isma'il b. Umar, *Al-Bidayah wan-Nihayah*, Kairo 1932
— *Tafsir al-Quran al-'Adhim*, Kairo, tanpa tahun
Ibn Khaldun, Abdurrahman, *Al-'Ibar*, Kairo 1867
— *Al-Muqaddimah*, ed. Ali Abdul Wahid Wafi
Ibn Khallikan, Ahmad b. Muhammad, *Wafayat al-A'yan*, ed. Ihsan Abbas; Beirut 1972
Ibn Nadim, Muhammad b. Ishaq, *Kitab al-Fihrist*, ed. Gustav Fluegel; Leipzig 1871
Ibn Nasywan Al-Himyari, *Hurr al'Ayn* ed. Kamal Mustafa; Kairo 1948
Ibn Qutaibah, Muhammad B. Abdullah, *'Uyun al-Akhbar*, Kairo 1925
— *Kitab al-Ma'arif*, Kairo, tanpa tahun
— *Al-Imamah was-Siyasah*, Kairo 1957
Ibn Ash-Shabbagh, Nur Ad-Din Al-Maliki, *Al-Fushul al-Muhimmah fi Ma'rifat al-A-immah*, Persia 1886
Ibn Saad, Muhammad, *Kitab ath-Thabaqat al-Kubra*, Beirut 1957

Ibn Ath-Thiqtaqah, Muhammad b. Ali, *Al-Fakhri fi'l-Adab as-Sulthaniyah*, Kairo 1921
Al-Jahiz, Abu Utsman 'Amr b. Bahr, *Al-Bayan wat-Tabyin*, ed. Abdus-Salam Harun; Kairo 1960.
– *Rasa'il al-Jahidl*, ed. Hasan as-Sandubi; Kairo 1933
Al-Jahsyiyari, Muhammad b. 'Abdus, *Kitab al-Wuzara wal-Kuttab*, Kairo 1938
Al-Jilani, Abdulqadir, *Ghunyat ath-Thalibin*, New Delhi 1300 H
Al-Kalbi, Hisyam b. Muhammad, *Kitab al-Ashnam*, ed. Ahmad Zaki Basya, Kairo 1914
Al-Kasysyi, Umar b. Muhammad, *Ma'rifat Akhbar ar-Rijal*, Masyhad, tanpa tahun
Khalifah b. Khayyath, *Tarikh*, ed. Suhail Zakkar; Kairo 1967
Al-Khatib Al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad* Kairo 1931
Al-Khayyath, Abdul-Rahim, *Kitab al-Intishar*, ed. Nyberg; Beirut 1957
Al-Kulaini, Muhammad b. Ya'qub, *Al-Ushul al-Kafi*, Karachi 1965
– *Al-Furu' al-Kafi*, Teheran 1890
Al-Kumait *Al-Hasyimiyat*, ed. Ash-Shaidawi; Kairo 1950
Al-Ma'arri, Abul-'Ala', *Risalat al-Ghufran*, Kairo 1950
Al-Majlisi, Muhammad Baqir, *Bisyar al-Anwar*, Persia 1301–1315 H
Malik b. Anas, *Al-Muwaththa*, Kairo 1862
Al-Maqrizi, Ahmad b. Ali, *An-Niza' wat-Takhashum bainal-Bani Umayyah wa Bani Hasyim*, Najaf 1368 H
Al-Mas'udi, Ali b. Husain, *Muruj adz-Dzahab*, Beirut 1966
– *Kitab al-Tanbih wal-Isyraf*, Leiden 1894
Al-Minqari, Nashr b. Muzahim *Waq'at Shiffin*, Kairo 1365 H
Al-Mubarrad, Muhammad b. Yazid, *Kitab al-Kamil*, Kairo tanpa tahun
Al-Mufadh-dhal b. Muhammad, *Al-Mufadhdhaliyat*, ed. Charles James Lyall; Oxford 1921
Al-Mufadhdhal b. Umar Al-Ju'fi, *Kitab al-Haft wal-Azillah*, ed. 'Arif Tamir; Beirut 1960

Al-Mufid, Muhammad b. Muhammad, *Amali*, Najaf 1351 H
– *Kitab al-Irsyad* Teheran 1344 H
Muhammad al-Khathib, *Misykat al-Mashabih*, Lucknow 1924
Murtadha b. Da'i, *Kitab Tabshirat al-'Awam*, Teheran 1313 H
Muslim, Abul-Husain, *Ash-Shahih*, Kairo, tanpa tahun
Nabighah Adz-Dzubyani, *Diwan*, ed. Syukri Faysal; Beirut 1968
An-Najasyi, Ahmad b. Ali, *Kitab ar-Rijal*, Teheran, tanpa tahun
An-Nasa'i, Ahmad b. Syu'aib, *As-Sunan*, Kairo 1894
An-Nawbakhti, Hasan b. Musa, *Kitab Firaq asy-Syi'ah*, Najaf 1959
Qadhi Nu'man, Abu Hanifah, *Syarh al-Akhbar*, Soas Ms No. 25732
– *Da'a'im al-Islam*, ed. A.A.A. Fyzee; Kairo 1951–61
Ar-Razi, Fakhruddin, *I'tiqadat al-Firaq al-Muslimin wal-Musyrikin*, Kairo 1338 H
– *Mafatih al-Ghaib*, Kairo, tanpa tahun
Saduq, Syaikh Ibn Babwaihi, *Man La Yahdhuruhul-Faqih*, Persia 1342 H
– *Risalat al-I'tiqadat*, terjemahan A.A.A. Fyzee, *A Shi'ite Creed*, Kalkuta 1942
– *'Uyun Akhbar ar-Ridha*, Persia 1858
As-Sam'ani, Abdulkarim b. Muhammad, *Kitab al-Ansab*, Leiden 1912
Asy-Syahrasyub, Muhammad b. Ali, *Manaqib Al Abi Thalib*, Najaf 1956
Asy-Syahrastani, Muhammad b. Abdulkarim, *Al-Milal wan-Nihal*, ed. Muhammad Sayyid Kailani; Kairo 1961
Syams Ad-din, Muhammad b. Tulun *Al-A-immat al-Itsna' Asyara*, ed. Shalahuddin al-Munajjid; Beirut 1958
As-Subki, Abu Nashr Abdulwahhab, *Thabaqat asy-Syafi'-iyat*, ed. Ahmad b. Abdulkarim; Kairo, tanpa tahun
Suyuthi, Jalaluddin, *Tarikh al-Khulafa'*, Kairo 1351 H
Ath-Thabari, Abu Ja'far, *Tarikh ar-Rasul wa al-Muluk*, ed.

M.J. de Goeje et al.; Leiden 1879–1901
– *Al-Mukhtasar min Kitab adz-Dzail al-Mudzayyal*, Kairo 1929
– *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Kairo 1328 H
Ath-Thabarsi, Fadhl b. Hasan, *Al-Ihtijaj*, Teheran 1302 H
Ath-Thusi, Nashiruddin Muhammad b. Hasan, *Al-Istibsar*, Najaf 1956
– *Kitab al-Fihrist*, ed. A. Spranger; Kalkuta 1855
– *Tahdzib al-Ahkam*, Najaf 1959
Al-Ya'qubi, Ahmad b. Ali Ya'qub Al-Wadhih, *At-Ta'rikh*, Beirut 1960
Yaqut, Syihabuddin, *Mu'jam al-Buldan*, Beirut 1955
Zaid b. Ali, *Majma' al-Fiqh*, edisi Griffini, *Carpus di Zaid Ibn Ali*, Milan 1919

B. Sumber Kedua

Abbot, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1957–72
Agha Buzurg, Tiwswani, *Adz-Dzari'ah ila Tashanif asy-Syi'ah*, Najaf 1936
Ali Al-Wardi, *Wa'adl as-Salathin*, Baghdad 1954
Ameer Ali, Sayid, *Muhammadan Law*, London 1936
Amili, Muhsin b. Abdulkarim Al-Husaini, *A'yan asy-Syi'ah*, Damaskus 1935
Arnold, Sir Thomas W. *The Caliphate* Oxford 1924
Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1937
– *History of the Islamic Peoples*, London 1959
Donaldson, D.M. , *The Sih'ite Religion*, London 1933
Duri, Abdulaziz Al-Zuhri, *A Study on the Beginning of History Writing in Islam"*, BSOAS XIX (1957)
Eghbal, *'Abbas Khandane Nawbakhti*, Teheran 1311 H
The Encyclopaedia of Islam, edisi pertama, 1913–1938; Edisi Baru 1960 dan seterusnya
Friedlaender, I., *The Heterodoxies of the Shi'ites in the*

Presentation of Ibn Hazm", *JAOS* XXVII
Frye, Richard N, *The Role of Abu Muslim in the 'Abbasid Revolt*, The Muslim World XXXVII (1947)
Fyzee, A.A.A. "Shi'i Legal Theories", *Law in the Middle East*, edisi Majid Khadduri dan H.J. Liebesney; Washington 1955
Gibbon, Edward, *History of the Decline and Fall of Roman Empire*, edisi J.B. Bury; London 1901
Goldziher, I., *Muhammedanische Studies*, terjemahan S.M. Stern dan C.R. Barber; Muslim Studies, London 1967–1972
– *"Das Prinzip der Takija im Islam"* ZDMG LX (1906)
Hamidullah, Muhammad, *The City State of Mecca*, IC XII (1938)
– *Shahifah Hammam Ibn Munabbih* Hyderabad 1961
Hasan Ash-Shadr, *Tasis asy-Syi'ah li-'Ulum al-Islam*, Kazimain 1951
Hibat Ad-Din, *Nudhhat al-Husain*, Najaf 1937
Hitti, Philip K, *History of the Arabs*, London 1949
Hodgzon, Marshal G.S., *How Did the Early Shi'a Become Sectarian?*, *JAOS* 1955
– *The Order of the Assassins*, Monton 1955
Ivanow, W., *The Early Shi'ite Movements*, *JBBRAS* 1939
– *A Guide to Isma'ili Literature*, London 1933
– *Notes sur l'Ummu'l-Kitab*, *REI* 1932
Kahhala, Umar Ridha, *Mu'jam Qaba'il al-'Arab*, Damaskus 1949
Khalif, Yusuf, *Hayat asy-Syi'r fi'l-Kufah*, Kairo 1968
Khuda Bukhsy, *Politics in Islam*, Lahore 1932
Lane, E.W., *An Arabic-English Lexicon*, London 1863
Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, London 1950
– *The Origins of Isma'ilism*, Cambridge 1940
Moscati, S., *Per Una Stiria Dell'antica Si'a*, RSO XXX (1955)
– *'Il Testamento di Abu Hashim*, RSO XXV (1952)
Massignon, L., *Explication du Plan de Kufa* (Iraq), Opera Minora, Beirut 1963; terjemahan Bahasa Arab oleh Taqi al-Mash'abi, *Khithat al-Kufa*, Saida 1939

Maududi, Abul-A'la, *Khilafat wa Mulukiyat*, Lahore 1966
Muir, Sir William, *The Caliphate*, Edinburgh 1915
Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs* Cambridge 1956
Petersen, E.L., *'Ali and Mu'awiyah in Early Arabic Tradition*, Capenhagen 1964
Al-Qazwini, Mu'izz Ad-din, *Ansab al-Qaba'il al-'Iraqiyyah*, Najaf 1918
Ramadhan, Lawand, *Al-Imam ash-Shadiq*, Beirut tanpa tahun
Ruska, J., *The History of Jabir Problem*, IC XI (1937)
– *'Gabir Ibn Hayyan und seine Beziehungen zum Imam 'Ga'far al-Shadiq'*, Der Islam XVI
Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964
– *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950
Serjeant, R.B., *Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia, Melanges Taha Husayn*, edisi Abdurrahman Badawi; Kairo 1962
– *The Sayyids of Hadhramawt*, An Inaugural Lecture, BSOAS, London 1957
– *Sirah, karya terjemahan Professor A. Guillaume*, BSOAS, XXI (1958)
Sezgin, Ursula, *Abu Mikhnaf, ein Beitrag zur Historiographie der Umaiyadischen Zeit*, Leiden 1971
Syahabi, Mahmud, *Adwar Fiqh*, Teheran 1329 H.
Watt, W. Montgomery, *Islam and its Integration of Society*, London 1961
– *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968
– *Muhammad at Mecca*, London 1953
– *Muhammad at Medina*, London 1955
– *The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early 'Abbasid Shi'ism; The Saviour God*, edisi S.G. Brandon; Oxford 1963
– *The Rafidhites: A Preliminary Study; Oriens*, XVI (1963)

– *Shi'ism under the Umayyads, JRAS* 1960
Wellhausen, Julius, *The Arab Kingdom and Its Fall,* Kalkuta 1927
– *Die Religio-polotischen Oppositionsparteien im alten Islam,* terjemahan Abdurrahman Badawi, *Al-Khawarij wa'sy-Syi'a,* Kairo 1958
Wensinck, A.J., *A Handbook of Early Muhammadan Tradition,* Leiden 1960
– *The Muslim Creed,* Cambridge 1932

R A L A T

Halaman, Baris ke	Tertulis	Seharusnya
36, 7	dapat dilenyapkan dari kesadaran	tidak dapat hilang dari kesadaran . . . . .
40, 19	menusuk para prajurit . . .	menyuruh para prajurit . . .
43, 16	untuk tuntutan manusia . .	untuk tuntunan manusia. . . .
44, 8	"*Janji-ku* . . .	"*Janji-Ku* . . .
75, 23	ke bagian besar bahwa . . .	sebagian besar bahan . . .
90, 14	nongol di hadapan . . .	muncul di hadapan . . . .
90, 15	dalam sikap beringas . . .	dalam sikap tegas . . . .
92, 16	yang mengangkatnya . . .	yang diangkat . . .
184, 17	atau paling tidak maklum	atau, paling tidak, maklum
189, 7	kekuatannya Ia . . .	kekuatannya ia . . .
248, 15	di mana Husain, . . .	di masa Husain, . . .

Sejak didirikannya Lembaga Pendekatan Antarmazhab oleh Syaikh al-Azhar, Dr. Mahmud Syaltut, ajaran-ajaran Islam mazhab Syi'ah telah mulai dikenal dan dipahami oleh kaum Muslim dari mazhab yang lain. Buku-buku yang lebih berimbang tentang ajaran-ajaran mazhab ini – baik dari mazhab Syi'ah sendiri maupun dari penganut mazhab lain yang netral – mulai banyak diterbitkan.

Meskipun demikian, pembahasan berimbang lagi mendalam, yang memusatkan perhatian pada aspek kesejarahan kelahiran dan perkembangan awal mazhab Syi'ah, terasa amat kurang. Selama ini, pembahasan atas aspek kesejarahan seperti ini hanya dilakukan secara sepintas lalu, sering kali dangkal dan penuh distorsi. Padahal, pembahasan seperti itu tak kurang penting dalam upaya mencapai pemahaman atasnya.

Karena itu, kehadiran buku ini – yang pertama di bidangnya – akan mengisi kekurangan yang sangat mengganggu dalam sejarah pemikiran Islam. Buku ini, *Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syi'ah: DARI SAQIFAH SAMPAI IMAMAH*, adalah buku terlengkap dan paling mendalam mengenai sejarah dan kelahiran doktrin-doktrin sentral Islam mazhab Syi'ah – sejak wafat Nabi hingga Imamah Ja'far al-Shadiq. Pembahasannya yang berimbang, berlandaskan kepustakaan yang amat luas – sejak buku-buku tarikh klasik dan standar hingga karya-karya kesejarahan modern – menjadi lebih penting lagi dengan penerapan secara ketat kaidah-kaidah ilmiah sejarah modern. Maka rasanya tak berlebihan jika karya S.H.M. Jafri ini – seorang profesor di American University Beirut, yang menggabungkan kekayaan sumber tangan pertama mengenai mazhab Syi'ah dan kecanggihan metodologi – disebut sebagai karya yang paling bisa diandalkan di bidangnya.